Institut d'études politiques de Paris

ECOLE DOCTORALE DE SCIENCES PO

Programme doctoral de Théorie politique

CEVIPOF

Doctorat en Théorie politique

Convention de cotutelle avec l'Université de Montréal

Penser les conditions d'impossibilité de la solidarité inclusive

Tristan Boursier

Thèse dirigée par Réjane SÉNAC, directrice de recherche du CNRS et Charles BLATTBERG, professeur titulaire

Soutenance le

Jury :

[Charles BLATTBERG, professeur titulaire, Université de Montréal]

[Manuel CERVERA-MARZAL, chercheur qualifié FNRS, Université de Liège] (rapporteur)

[Pascale DEVETTE, professeure adjointe, Université de Montréal]

[Matteo GIANNI, professeur ordinaire, Université de Genève] (rapporteur)

[Martin PAPILLON, professeur titulaire, Université de Montréal]

[Réjane SÉNAC, directrice de recherche CNRS, Sciences Po]

Université de Montréal

Département de science politique, Faculté des arts et des sciences

Sciences Po Paris

CEVIPOF

Cette thèse intitulée

Penser les conditions d'impossibilité de la solidarité inclusive

Présentée par

Tristan Boursier

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes

Martin Papillon
Président-rapporteur

Charles Blattberg
Codirecteur

Réjane Sénac
Codirectrice

Pascale Devette
Membre du jury

Matteo Gianni
Examinateur externe

Manuel Cervera-Marzal
Examinateur externe

Résumé

Cette thèse examine le « dilemme progressiste » entre solidarité et diversité. Elle soutient que leur conflit n’est pas nécessaire et peut être potentiellement surmonté en abandonnant une conception trop étroite de la solidarité, qui néglige le principe d'interdépendance. Diverses sources possibles d'incompatibilité des valeurs sont examinées : une insistance excessive sur la liberté individuelle,; une conception trop « épaisse » (*thick*) de la solidarité ainsi que diverses conceptions limitées de l'égalité. Par la suite, deux versions spécifiques de solidarités mutilées sont analysées de manière critique, à savoir la solidarité telle que conçue par les membres de l'extrême droite et celle conçue par ceux qui favorisent le néolibéralisme, afin de souligner sur le plan pratique la manière dont la solidarité peut être conflictualisée à la diversité. La thèse contribue à raffiner le concept de solidarité en tant que valeur en soutenant qu’elle est une caractéristique essentielle d'un monde imparfait car elle est à la fois un idéal politique et un outil pour penser l’inclusion. La thèse conclut en proposant des recommandations pratiques pour promouvoir une notion véritablement inclusive du bien commun.

Mots-clés : solidarité, diversité, dilemme progressiste, multiculturalisme, solidarité mutilée.

Abstract

This thesis examines the "progressive dilemma" between solidarity and diversity. It argues that their conflict is not necessary and can potentially be overcome by abandoning a narrow conception of solidarity that neglects the principle of interdependence. Various possible sources of value incompatibility are examined: an excessive emphasis on individual freedom, a "thick" conception of solidarity, as well as various limited conceptions of equality. Subsequently, two specific versions of mutilated solidarities are critically analyzed, namely solidarity as conceived by members of the far right and solidarity as conceived by proponents of neoliberalism, in order to highlight practically how solidarity can be conflictualized with diversity. The thesis contributes to refining the concept of solidarity as a value by arguing that it is an essential characteristic of an imperfect world as it is both a political ideal and a tool for thinking about inclusion. The thesis concludes by proposing practical recommendations to promote a truly inclusive notion of the common good.

Keywords : solidarity, diversity, progressive dilemma, multiculturalism, damaged solidarity.

Table des matières

Liste des tableaux

Liste des figures

Liste des sigles et abréviations

AUE - Acte unique européen (1987)

CDF - Charte des droits fondamentaux (2007)

EXT - Code étendu

RES - Code restreint

TL - Traité de Lisbonne (2007)

TA - Traité d’Amsterdam (1997)

TN - Traité de Nice (2001)

TUE - Traité sur l’Union européenne (2016)

TUE - Traité sur l’Union européenne (1992)

TFUE - Traité sur le fonctionnement de l’Union européenne (2012)

UE - Union Européenne



À ma famille.

Remerciements

Cette recherche n’a pas seulement pour objet l’idée abstraite de solidarité, mais elle en est également le fruit. Cette dernière s’est manifestée de manière tangible tout au long de mon parcours. Ce travail a bénéficié d'une pléthore de contributions, directes et indirectes, de nombreuses personnes qui ont aidé à façonner, à soutenir et à inspirer cette recherche. Chacune d'entre elles a contribué à rendre possible la réalisation de ce travail, et pour cela, elles méritent toute ma reconnaissance.

J’aimerais tout d’abord souligner le rôle crucial de mes deux directeurs de thèse qui furent à mes côtés durant toutes ces années parfois difficiles : Charles Blattberg et Réjane Sénac. Vous m’avez enseigné le métier de philosophe politique de la meilleure des façon en me faisant découvrir de nouveaux penseurs, de nouvelles idées et m’avez permis d’enrichir ma vision du monde. Votre patience, votre ouverture d’esprit, votre disponibilité ont été déterminantes dans ce travail. La pertinence et la profondeur de nos échanges malgré la diversité de nos parcours intellectuels m’ont montré que le commun n’est jamais loin lorsqu’on fait l’effort de le rechercher et que nous sommes prêts à l’accueillir.

Un immense merci aux professeurs Pascale Devette, Janie Pélabay, Samuel Hayat, Cécile Laborde et Lucia Ferretti qui m’ont apporté un soutien précieux constitué de conseils avisés, de collaborations professionnelles enrichissantes et de conversations stimulantes.

Ces dernières années ont été l’occasion de faire beaucoup de belles rencontres amicales. J’aimerais donc remercier une partie de ces personnes en commençant par mes collègues et amis de Montréal : bien sûr toute la cohorte 2017-2018 et tout spécialement Arthur Stein, Louis-Robert Beaulieu-Gay, Maxime Lesage, Yani et Jessy Cournoyer-Dupuis et Elena Waldispuehl qui m’ont porté durant cette fin de thèse difficile. Merci également à Dimitri M’Bama, Milan Bernard, Simon Dabin, Sarah Munoz pour nos échanges stimulants et passionnés. J’aimerais remercier tout particulièrement Imène Torkhani qui fut d’un immense soutien et qui m’a permis de garder le moral dans les moments les plus difficiles. Nous avons terminé nos thèses ensemble, et fûmes

l'un pour l'autre aussi important que des compagnons de cordée qui se soutiennent jusqu'au sommet. Je t'en suis infiniment reconnaissant.

Je remercie chaleureusement mes collègues et amis de Sciences Po Paris qui m'ont fait regretter d'avoir écourté mon séjour parisien à cause de la pandémie, en particulier : Mathilde Duclos, Camille Collin, Jérôme Grand, Lucile Lacroix, Paul Morin, Léna Silberzahn et Guillaume Levrier.

Je souhaite également remercier mes collègues et amis d'Oxford, Eve Gianoncelli, Claire Jeantils, Mayuko Yamamoto, Caroline Kahn et les autres compères de la MFO avec qui j'ai passé des moments fantastiques malgré la période difficile.

Le tableau ne serait pas complet sans un mot pour remercier mes collègues de l'IRTG-Diversity, en particulier Philippe Néméh-Nombré et Ashley Mayer-Thibault avec qui j'ai partagé sans doute les meilleurs fous rires du doctorat et qui m'ont fait des commentaires stimulants sur mon travail et mes idées.

Je souhaite également remercier mes amis en France et en Europe, tout particulièrement mes amis d'enfance et la bande de Born, jamais les mots solidarité et amitié n'auront eu autant de profondeur qu'avec vous. Merci infiniment à mes amis, Manon Prévost, Lucile Bougon-Souffrin, Albin Merceron et Mehdy El Konnadi pour leurs précieuses relectures.

J'aimerais spécialement remercier mes deux parents qui n'ont cessé de me soutenir dans mes choix, tout en voulant le meilleur pour ma sœur et moi. Vous n'avez jamais cessé de me soutenir et avez tout fait pour m'offrir ce que vous n'avez pas eu la chance d'avoir : la possibilité de faire des études longues. Je ressens pour vous une gratitude infinie. Je vous aime.

Enfin, je tiens à souligner le rôle déterminant du système de financement doctoral du département de science politique de l'Université de Montréal sans lequel je n'aurais jamais envisagé de thèse. Je remercie le Fonds de recherche du Québec qui a soutenu mon projet doctoral. Je remercie également l'IRTG-Diversity et Mitacs pour leurs financements substantiels. Je n'aurais jamais pu bénéficier de telles conditions matérielles dans mon pays d'origine.

Introduction

En 2019, la pandémie de COVID-19 a fait ressurgir de l’intérêt pour la solidarité en tant que valeur philosophique et enjeu politique. Le mode de propagation des virus, quels qu’ils soient, rappelle une notion ontologique fondamentale à qui s’essaie à penser la solidarité : l’interdépendance. Cette interdépendance sera définie et discutée en détail. Pour l’heure, il s’agit de considérer que « chaque vivant sociable, par le fait seul qu'il naît et développe sa vie individuelle au sein d'une société, profite réellement de tous les efforts sociaux antérieurs et doit, rationnellement, contribuer au bien commun » (Fouillée 1905, 307). Au cours des pages qui suivent, nous allons chercher à montrer en quoi l’idée d’interdépendance est fondamentale pour penser la solidarité en tant qu’enjeu politique et comment elle peut nous aider à atténuer différents conflits qui se créent avec d’autres valeurs comme la liberté, l’égalité et l’inclusion de la diversité.

Dans de nombreux pays démocratiques, ces conflits se sont manifestés de façon très concrète dans les débats publics. La réduction des libertés individuelles en vue de la réalisation d’une solidarité nationale et internationale a été l’objet de vives discussions, comme en témoigne, par exemple, le rapport du *Joint Committee on Human Rights* au Royaume-Uni (Harman et al. 2021) qui s’inquiète du recul de la liberté de rassemblement dans l’espace public ou les rapports publics en France (Ferrand 2020) et au Canada (Therrien 2020) qui soulignent le danger que peut représenter la gestion de la pandémie en termes de protection de la vie privée et des renseignement personnels[1]. La tension entre solidarité et liberté est alors apparue clairement à de nombreuses reprises, notamment par le cadrage martial donné à la gestion de la pandémie dans les discours des décideurs politiques (Neshkovska et Trajkova 2020). Pourtant les deux ne sont pas clairement opposées. L’exemple sans-doute le plus frappant est celui de l’obligation du port du masque chirurgical : un acte de réduction de liberté pour celui ou celle qui le porte, mais qui permet dans le même temps de protéger son entourage, et donc d’une certaine façon, de préserver une forme de liberté collective.

[1] Les controverses autour des applications gouvernementales de traçage sont sans doute les manifestations les plus saillantes de cet aspect.

La pandémie a également permis de questionner nos conceptions de l'égalité. Dans des pays centralisés comme la France ou l'Italie, des citoyens vivant à la campagne ont remis en question la gestion uniformisée de la pandémie qui ne tenait pas compte des différences inhérentes entre milieux rural et urbain, mais également de celles présentes à l'intérieur de ces deux espaces, notamment entre les quartiers les plus marginalisés des villes et ceux qui concentrent la richesse. En outre, la pandémie a révélé et accentué des inégalités sociales, de genre et de race[2] déjà présentes (Azria et al. 2020; Kirksey et al. 2021; Wang et Madrisotti 2021) remettant en cause certaines formes de solidarités institutionnelles comme le système public de santé ou les outils de redistributions avec ciblage (McMaster 2021; Sèze 2020). Dans le même temps, elle a réactivé des solidarités issues à la fois des mouvements sociaux et du dialogue entre institutions et société civile dont l'organisation de solidarités locales (distribution alimentaire à domicile, ronde de voisinage, visite des personnes âgées, etc) est sans doute l'exemple le plus frappant (Pleyers 2020).

Plus largement, les mesures ont suscité des contestations en Amérique du Nord et dans toute l'Europe. Des mouvements sociaux ont remis en question la légitimité et l'impact de ces politiques sur les libertés individuelles (McMaster 2021; Sèze 2020) et l'égalité (Stok et al. 2021), face à des lois qui sont les mêmes pour tous, mais qui dans leur application et leurs conséquences concrètes peuvent se révéler inéquitables (Kirksey et al. 2021). Par exemple, le confinement strict a eu des répercussions négatives plus grandes sur la santé mentale des personnes pauvres et étudiantes en raison de leurs lieux de résidences exigus et plus souvent insalubres que la moyenne de la population (Jauffret-Roustide et al. 2021). Ces contestations ont souvent été centrées sur la fermeture de certains commerces et lieux publics, ainsi que sur les restrictions de déplacement et les mesures de distanciation sociale. Ces critiques ont suscité un débat sur les limites de la

[2] Le terme race sans guillemet réfère au concept de sciences sociales compris comme construction sociale par lequel les gens attribuent des significations sociales, économiques et politiques à des caractéristiques physiques perçues – mais pas toujours –, comme la couleur de la peau, la forme des yeux ou la texture des cheveux. La race en ce sens est un régime de pouvoir qui octroie des privilèges à certains individus au détriment d'autres (Mazouz 2020). Lorsqu'il est utilisé avec guillemet, il réfère à l'utilisation par des groupes ou des personnes de la notion de race biologique. Les guillemets servent alors à marquer une distance avec une notion qui n'a aucune validité scientifique.

liberté individuelle dans un contexte de crise sanitaire, et ont mis en lumière les tensions entre les impératifs de santé publique et les droits individuels (Neumayer, Pfaff, et Plümper 2023).

Les tensions entre liberté, égalité et solidarité apparaissent donc presque immédiatement lorsqu'on s'intéresse à la mise en œuvre de cette dernière à travers des dispositifs politiques ou légaux. Pourtant, elles ne semblent pas insurmontables : si la solidarité et la liberté peuvent être en conflit, la solidarité en tant qu'elle repose sur une communauté, est également une des conditions de la liberté politique (Pensky 2008, 1)[3]. Par ailleurs, une solidarité sans égalité semble décrire une autre forme d'entraide, comme la charité. Ces tensions entre liberté, égalité et solidarité semblent plutôt constituer une première étape vers la compréhension plus fine d'une tension plus profonde et plus vaste entre solidarité et diversité. Pour l'introduire, il faut d'abord comprendre la relation spécifique entre la solidarité et l'idée de frontière.

La notion de frontière a une place centrale en pensée politique lorsqu'on cherche à comprendre la solidarité (Conway, Dufour, et Masson 2021; Crepaz 2007; Stjernø 2015; Tan 2004). La solidarité est souvent mobilisée comme une raison de préserver des frontières (Miller 1995; Tan 2004). L'une n'irait pas sans les autres (Banting et Kymlicka 2017; Hechter 1987; Miller 1995). Ces frontières renvoient à la fois à des réalités matérielles, telles que les limites géographiques et territoriales, mais également à des concepts abstraits tels que l'identité nationale, la souveraineté et la citoyenneté. Elles ont une grande importance en tant que symboles de l'existence d'une communauté politique autonome, capable de se gouverner elle-même et de contrôler son propre territoire (Anderson 2006). C'est pourquoi leur évocation donne un poids certain à la solidarité comme capacité de maintenir cette autonomie.

Cependant, les discussions autour des limites de la solidarité sont souvent réductrices. La question de savoir qui a le droit de franchir ces frontières et dans quelles circonstances est hautement politique, pourtant elle est souvent repliée sur un cadrage nationaliste bien particulier (Chernilo 2017). La communauté politique est réduite à une conception nationaliste qui la limite

[3] Il s'agit de voir la solidarité comme une précondition de la liberté politique républicaine. C'est-à-dire une liberté qui ne précède pas la communauté politique (et les lois qui l'établissent), mais qui est rendue possible grâce à celle-ci. On retrouve cette idée chez les auteurs républicains du XVIIIe siècle comme Jean-Jacques Rousseau.

à un seul espace homogène, voire monolithique, séparé de l'extérieur par une seule frontière plus ou moins étanche (Wimmer et Schiller 2002). Toutes les positions ne sont pas aussi caricaturales, mais la persistance de cet imaginaire tend à amoindrir les débats (Sager 2016). Il empêche de bien comprendre des communautés politiques transnationales qui redessinent des frontières multiples et non nationales, comme cela est le cas avec l'Union européenne et sa superposition d'espaces : monétaire, libre circulation des biens et des personnes, politique et social.

La préservation d'une frontière clairement délimitée et fixe comme défense de la communauté politique est une posture nationaliste classique (Anderson 2006; Smith 1998), souvent présente dans la littérature sur la solidarité, de façon implicite ou explicite. Bien qu'il n'ait pas fallu attendre les nationalistes du XIXe siècle pour la voir apparaître, cette période est néanmoins cruciale pour comprendre la conception européenne de l'État moderne qui forge encore aujourd'hui notre perception de la solidarité comme enjeu politique (Kymlicka 2001b; Smith 1998).

Cette posture a évolué au cours du temps. Une de ses manifestations les plus récentes est portée par des acteurs politiques de centre-gauche et de droite depuis le début des années 2000. Elle est apparue au Royaume-Uni, portée par des intellectuels et militants politiques proches du blairisme. La défense de l'État-providence a été associée à la défense des frontières nationales afin de préserver ces dernières. David Goodhart, le principal défenseur de cette posture, a publié plusieurs articles et ouvrages (2004; 2006a; 2006c; 2013; 2020) afin de populariser l'idée que l'ouverture des frontières à des cultures étrangères mettrait en péril le système de redistribution social, car les citoyens ne voudraient plus soutenir un État-providence qui profite à des personnes trop différentes d'eux.

Goodhart nomme son argument le « dilemme progressiste » (2004), car il serait un problème uniquement pour les partis de gauche qui ont inscrit dans leur agenda politique la défense de l'État-providence et l'inclusion de la diversité (le multiculturalisme). Il est intéressant de noter que cette soudaine défense de l'État-providence se fait par des acteurs qui, jusqu'à présent, ne semblaient pas être préoccupés par les politiques sociales dans leurs engagements politiques. Il ne s'agit pas ici de remettre en cause la sincérité de cette défense récente de l'État-providence, mais de souligner qu'elle s'inscrit également dans une stratégie d'influence au sein du parti

travailliste au Royaume-Uni afin d'infléchir la ligne politique de ce dernier vers la droite (Pathak 2008).

La solution proposée par Goodhart est d'ailleurs éloquente en ce sens. Le dilemme devrait nous inciter à renforcer l'identité nationale et à mettre en place des critères migratoires plus stricts (2006a). Il reproche aux travaillistes d'avoir trop longtemps ignoré ces questions, comme si historiquement, les liens entre nationalisme et libéralisme n'étaient pas déjà forts (Hall 2019).

Cette posture sera plus tard reprise par bon nombre de partis d'extrême droite, d'Europe et d'ailleurs, qui eux aussi se découvriront un agenda politique et social. La formulation de l'argument varie en fonction des contextes nationaux, mais à chaque fois, l'immigration est visée comme seule source de diversité et comme menace à la solidarité. Par exemple, en Suède, le Premier ministre nouvellement élu a déclaré dans son discours de politique générale au Parlement l'impossibilité de maintenir le système social sans une réduction drastique de l'immigration[4]. En France, l'opinion publique est également sensible aux arguments qui lient négativement immigration et politique sociale (Magni-Berton 2014). Un phénomène qui est sans doute plus fort depuis qu'un des deux partis d'extrême droite du pays, le Rassemblement national, se présente comme défenseur du modèle social français (Ivaldi 2022b). Au Canada, des groupuscules d'extrême droite mettent en place leur propre action sociale en solidarité avec leur « compatriotes canadiens » en opposition aux politiques étatiques providentielles perçues comme trop généreuses pour les immigrants (Gagnon 2020, 367).

L'argument de Goodhart est intéressant dans la mesure où il repose en partie sur une lecture conflictuelle non seulement entre diversité et solidarité, mais également entre liberté, égalité et solidarité. Son argument révèle comment la solidarité est imbriquée avec ces autres notions et

---

[4] La déclaration est disponible en français sur le site de l'Ambassade de Suède en France. En voici un extrait: « L'immigration en Suède n'est pas viable. Il en résulte une exclusion dangereuse pour de nombreuses personnes nées à l'étranger, mais aussi pour des enfants et des jeunes nés en Suède. Les problèmes d'insertion concernent désormais l'ensemble de la société ... » ou encore « la Suède doit - une fois de plus - trouver la force de faire face à une nouvelle récession, alors que de nombreuses personnes et entreprises sont exposées à des augmentations excessives de coûts dues à une inflation élevée et à des prix extrêmes de l'énergie et des carburants. De plus, les plus grands problèmes économiques et sociaux du pays résultent d'une importante immigration et du manque d´intégration ainsi que de la marginalisation de centaines de milliers de personnes tributaires des allocations » (Kristersson 2022, §6).

comment il en résulte un conflit multiple qui a pour but de réduire les politiques migratoires sans pour autant améliorer les politiques sociales. Pour lui, les citoyens britanniques n'accepteraient plus une diminution de leur liberté, que représente la participation à un système fiscal état-providentiel, si ce système profite à des personnes qu'ils jugent trop différentes d'eux. Cette différence est donc associée à une vision inégalitaire de certaines façons de vivre jugées moins désirables et moins légitimes que d'autres.

La liberté et l'égalité interviennent comme des médiations dans le conflit entre solidarité et diversité. La diversité seule ne pose pas de problème à Goodhart tant qu'elle n'intervient pas, d'une façon ou d'une autre, sur la liberté individuelle. Dans ce travail, nous proposons de voir ce double conflit comme la manifestation de tendances plus profondes, qui reflètent une certaine façon de rendre problématique la solidarité au sein d'une idéologie spécifique [5]. Ce conflit part toujours du principe que la diversité et la solidarité sont opposées, car la diversité est comprise comme pluralité et divergences, et solidarité comme unicité et similarité. Ce conflit repose en amont sur des conceptions bien spécifiques de la liberté et de l'égalité qui ferment toute possibilité de résolution du conflit.

Faisons un pas de côté afin de resituer le dilemme progressiste dans un ensemble plus large de débats sur le lien entre solidarité et diversité. Il ne s'agit pas de proposer une revue de littérature exhaustive, mais d'offrir une première cartographie du problème afin de mieux guider notre progression vers des aspects spécifiques de celui-ci. Cette revue de littérature débouchera sur la façon dont nous allons problématiser la relation entre diversité et solidarité (la problématique) (point 2). Puis, nous expliciterons la démarche épistémologique et méthodologique (point 3) avant de présenter le chapitrage de la thèse en détaillant la façon dont l'argument évolue tout au long du travail (point 4).

[5] Le concept d'idéologie est défini dans la section méthodologique (titre 3).

1. Revue de littérature liminaire

Dans ce travail, la solidarité et la diversité sont comprises avant tout comme des valeurs[6]. La solidarité est parfois considérée comme une norme ou un principe. Néanmoins, dans le cadre de cette problématique, considérer la solidarité en tant que valeur semble non seulement plus précis mais permet également de créer un dialogue plus équitable avec la diversité. Une justification complète est donnée au point 3.3 du chapitre 1. Pour le moment, il s'agit de considérer que la solidarité est une valeur, c'est-à-dire une description de parties désirables du monde existant ou d'un monde pouvant exister. Parfois les valeurs se heurtent : «[e]lles peuvent être incompatibles entre les cultures, ou entre les groupes d'une même culture, ou entre vous et moi. [...] Les valeurs peuvent facilement s'opposer au sein d'un même individu ; et il ne s'ensuit pas que, si elles s'opposent, certaines doivent être vraies et d'autres fausses. » [Traduction libre] (Berlin 1990, 12). Avant d'expliciter les implications épistémiques et méthodologiques de ce choix, voyons d'abord pourquoi il est pertinent pour comprendre le conflit entre solidarité et diversité en détaillant les sens possibles que peuvent revêtir ces deux termes.

Dans cette partie, nous allons donc présenter la littérature qui servira de point de départ à mon investigation du conflit entre les deux valeurs. Cette revue de littérature liminaire permet d'établir des indications sur la façon dont le dilemme progressiste est un objet à cheval entre les luttes politiques et la production académique, cette dernière évacuant la dimension politique du sujet. Cette relation est étayée au chapitre 1 qui propose une revue de littérature permettant d'aller plus loin en fournissant une conceptualisation de la solidarité politique ainsi qu'une justification plus spécifique des choix théoriques liés à l'utilisation du terme diversité dans ce travail.

---

[6] Je n'utilise pas la distinction proposée par Jean-Marc Ferry entre norme et valeur (2002). Limiter la solidarité au concept de norme en tant que principe adopté par examen rationnel et recouvrant un rôle socialement régulateur (Ferry 2002, 52) fait partie du problème avec la diversité. Cloisonner la solidarité dans l'une ou l'autre de ces deux catégories entrave la complexité du concept et limite la possibilité d'une solidarité inclusive. Des arguments en ce sens sont donnés au chapitre 3 où est discuté la valeur et l'épaisseur morale de la solidarité.

1.1. Deux approches de la diversité

Une notion essentielle doit être clarifiée, celle de diversité. Il est crucial de comprendre comment deux compréhensions différentes de la diversité habitent le problème, rendant confus certains arguments.

D'une part, la diversité est vue comme pluralité des conceptions du bien. Le bien en philosophie décrit des façons désirables de se comporter (Rawls 1988)[7]. Ces conceptions du bien sont souvent rattachées à la sphère privée dans une approche libérale anti-perfectionniste, mais elles peuvent également faire l'objet de politiques publiques, du fait que l'on considère qu'il est plus désirable pour les individus de vivre leur vie d'une certaine façon plutôt que d'une autre (Rehg 2007). Par exemple, il est courant de considérer la santé comme un bien commun, qui fera l'objet d'une attention collective particulière à travers des institutions publiques (Gould 2018). À l'inverse, la plupart des idéologies progressistes dans les démocraties libérales considèrent que la famille traditionnelle n'est plus un bien commun sur lequel devrait entièrement reposer la solidarité (Jenson 2013) et qui ne doit plus être imposée par des dispositifs légaux comme l'interdiction du divorce ou l'attribution de la responsabilité légale du foyer aux maris.

Selon cette acception du terme, la diversité décrit beaucoup de choses différentes, car la pluralité du bien peut être composée de tout ce qui est considéré comme bénéfique pour des individus ou des sociétés données dans la poursuite d'une vie bonne. La présence d'une pluralité de religions, d'identités sexuelles ou de genre, pourrait être considérée comme la manifestation de ce pluralisme.

D'autre part, la diversité est également comprise comme seule diversité culturelle (Kymlicka 2001b; Raz 1995; Taylor et al. 2011)[8]. Cette conception est souvent réductrice lorsqu'elle est mobilisée en science politique, parce qu'elle amène à concevoir des unités culturelles distinctes et souvent homogènes. Ces unités sont souvent des variantes du concept de nation et témoignent

---

[7] Je ne me positionne pas dans les débats axiologiques et métaéthiques relatifs à la définition du bien. Cela n'est pas l'objet du présent travail.

[8] Cela ne vaut pas dire que les auteurs précédemment cités n'adhèrent pas à la pluralité des conceptions du bien. Les deux sont imbriqués : la diversité culturelle est une dimension de la pluralité des conceptions du bien.

du biais de la discipline en faveur de la catégorie « nation » comme concept qui est toujours pertinent par défaut. Dans la littérature, ce phénomène se traduit comme du « nationalisme méthodologique » (Chernilo 2017; Sager 2016) et se manifeste sur le plan normatif autant pour favoriser la nation comme une catégorie politique désirable que pour la rejeter. Dans le second cas, on attribue une influence excessive à un phénomène souvent mal défini et dont la mesure empirique est parfois faible (Sager 2016).

Le concept de « culture sociétale » rentre dans cette seconde catégorie de diversité (Kymlicka 2001a). La « culture sociétale » fait référence aux pratiques et traditions culturelles d'une communauté ou d'un groupe particulier qui offrent des modes de vie porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines (société éducation, religion, loisir et économie), dans les sphères publiques et privées (Kymlicka 2001a). Selon Kymlicka, les cultures sociétales sont essentielles à l'identité et au bien-être et elles devraient être protégées et promues par l'État afin de reconnaître et de préserver les cultures minoritaires. Kymlicka met l'accent sur l'importance de reconnaître et de respecter la diversité culturelle en tant qu'aspect fondamental d'une société juste et inclusive.

La diversité culturelle ne se traduit pas automatiquement par une pluralité des conceptions du bien, et inversement. Bien que les cultures puissent être considérées comme des systèmes de valeurs et de pratiques distincts, il est important de reconnaître qu'elles ne sont pas nécessairement homogènes ou monolithiques (Ahmed 2012; Gutmann 2003). Certaines cultures peuvent partager des valeurs et des normes similaires, tandis que d'autres peuvent être plus hétérogènes ou en évolution constante. Ainsi, l'existence de multiples cultures n'implique pas nécessairement une multitude de visions du bien, car les cultures peuvent partager des idéaux communs ou converger vers des normes à visée universelle. Par exemple, certains auteurs considèrent que les sociétés libérales ont en commun un ensemble de valeurs qui leur permet de converser entre elles, mais aussi avec d'autres sociétés non libérales (Kymlicka 2001b; Rawls 2016). À l'inverse, il est possible de considérer que deux communautés partageant une histoire et un État commun, ainsi qu'une même conception démocratique et libérale de la communauté politique, soient distinctes en portant des valeurs importantes à leurs yeux qui les différencient, à l'instar du Québec vis-à-vis le reste du Canada (Kymlicka 1989). Tout dépend de la manière dont

on définit et interprète le concept de culture, ainsi que de la souplesse avec laquelle on aborde les différences et les similitudes entre les cultures.

Le concept de « culture sociétale » repose sur l'idée que les groupes culturels minoritaires doivent être reconnus et protégés dans leurs droits culturels en tant que partie intégrante de la société dans laquelle ils vivent. Toutefois, cette approche a été critiquée pour sa tendance à essentialiser et à homogénéiser les groupes culturels, en faisant abstraction des différences internes qui peuvent exister au sein de ces groupes (Benhabib 2002; 2021). En outre, le concept de culture sociétale peut conduire à une hiérarchisation des cultures, où certaines cultures seraient considérées comme plus « valables » ou plus « authentiques » que d'autres. Enfin, cette approche peut avoir pour effet de renforcer les identités collectives au détriment de la diversité et de la complexité des individus en tant qu'acteurs sociaux.

Dans les deux cas, la diversité est parfois un autre mot pour inégalité (Ahmed 2012). Si les deux notions ne sont pas concomitantes en sens – une diversité culturelle n'est pas toujours superposée à des inégalités – dans leur usage, il est surprenant d'observer la façon donc la diversité chasse l'usage d'inégalité.

La diversité est un mot-parapluie dont l'usage est parfois galvaudé (Davis 1996; Carby 1999; Bannerji 2000; Lewis 2000; Mohanty 2003; Puwar 2004; Alexander 2005; Anzaldúa et Keating 2009). La diversité est incorporée par les institutions afin de gérer ou de contenir les conflits. Cela peut s'inscrire dans une stratégie de blanchiment éthique, comme le font certaines entreprises privées qui affichent dans leur campagnes de communication « une défense de la diversité » (Sénac 2012). Dans *Pedagogies of Crossing,* Jacqui Alexander explore comment les documents sur la diversité ont une fonction idéologique dans la « fabrication de la cohésion » et créent l'impression qu'il y a « plus de diversité » qu'il n'y en a « réellement » (2005, 135). Dans la même perspective, Sara Ahmed se demande comment la diversité peut participer à la construction d'une idée de l'institution qui permet de passer outre le racisme et les inégalités (2012).

Bien souvent, l'utilisation du terme diversité se limite à une différence perçue au cours d'un processus intersubjectif où le point de vue d'une majorité (sexuelle, genrée, raciale, de classe) est le point de référence. Pour qualifier la diversité raciale, on utilisera ainsi le terme « personne de

couleur » comme si la blanchité ne s'inscrivait pas aussi dans cette appellation, comme partie intégrante du processus d'intersubjectivation. Ces usages du terme semblent mieux compris par une perspective critique telle qu'employée par Winter, où la diversité est le résultat d'une négociation affectée par les relations de pouvoir au sein d'une société donnée (2011, 53) . Ainsi, la formation de l'identité des groupes majoritaires et minoritaires « se constitue à travers des processus de fermeture sociale et en relation les uns avec les autres » (Winter 2011, 53) .Pour ces différentes raisons, la diversité comprise comme produit d'une relation de pouvoir sera retenue pour ce travail. Les autres conceptions seront abordées, mais toujours examinées depuis cette position critique.

1.2. La solidarité politique et l'inclusion de la diversité

À ce stade, il est important de rappeler que nous nous concentrons sur la solidarité comme enjeu politique, à l'échelle d'une communauté politique, quelle qu'elle soit (nation, État, municipalité, commune, etc.). La solidarité peut être comprise d'autres façons qui ne seront pas l'objet de ce travail, notamment sur le plan psycho-social, émotionnel, comme moteur de l'action sociale, ou comme phénomène biologique (Banting et Kymlicka 2017; Khushf 1999; Löschke 2018).

Concevoir la diversité comme une menace à la solidarité n'est pas chose nouvelle. Dans l'Antiquité, les philosophes grecs ont discuté de la nature de la citoyenneté et de la solidarité entre les membres de la cité. Il est possible de voir *Les politiques* d'Aristote comme une critique de cette opposition incarnée dans la vision de la cité idéale de Platon. Aristote propose de voir l'excès d'unité en tout point (ressemblance des citoyens) comme une nuisance à l'unité elle-même et considère l'inclusion de la diversité, du multiple, comme une valeur essentielle à la communauté politique. Par ailleurs, les solidaristes du XIXe siècle étaient eux aussi soucieux de l'effet de la diversité culturelle et religieuse sur la cohésion de la société (Audier 2010; Blais 2007; Borgetto 2003). Leur concept de solidarité est alors une réponse à cette inquiétude, une mise en balance entre unité et pluralité.

L'émergence du concept de solidarité comme une question politique apparaît avec les solidaristes en Europe. La solidarité n'est alors pas seulement une idée philosophique, mais devient un concept sociologique et un mot de ralliement politique. La plupart des solidaristes, Léon

Bourgeois en tête, voient dans la solidarité une troisième voie philosophique entre socialisme et libéralisme, entre collectivisme et propriété privée, entre holisme et atomisme (Bouglé 1907; Bourgeois 1896; Espinas 1878; Fouillée 1885).

Les réflexions proposées par ces penseurs, bien qu'aujourd'hui oubliées, éclairent la façon dont la solidarité n'est pas d'emblée pensée comme opposée à la diversité, que celle-ci soit culturelle ou religieuse. La solidarité est une façon de reconnaître l'individualité sans négliger l'ontologie sociale des humains (Khushf 1999). Par exemple, Léon Bourgeois explique qu'il rejette à la fois la charité et la fraternité car aucune ne permet d'envisager les humains comme des êtres sociaux (Bourgeois et Croiset 1907, 12). La charité est trop individualiste et chrétienne pour unir la société postrévolutionnaire, tandis que la fraternité se fonde sur des liens de similarité qui ne correspondent pas à la pluralité d'une société où protestants et catholiques cohabitent.

Bien que certains éléments du solidarisme soient difficilement transposables aux enjeux contemporains, nous verrons que l'éclairage offert par cette ancienne littérature nous sera précieuse dans l'exploration du lien entre solidarité et diversité parce qu'elle me conduira à un élément cruciale de la solidarité : l'interdépendance. Ce principe est à la base du concept qui nous rappelle que les humains sont dès leur naissance liés entre eux (Bourgeois 1896). L'enfant a besoin des adultes pour survivre et vivre, alors que les adultes ont besoin des autres pour répondre à leurs besoins fondamentaux comme se nourrir ou se loger. La solidarité sur le plan politique consiste donc à tenir compte de ces liens et à choisir parmi eux lesquels nous voulons entretenir, célébrer et protéger, et lesquels nous voulons diminuer ou rejeter dans le but de réaliser un bien commun. Gardons à l'esprit pour le moment que ce bien commun est un bien « pour nous » en tant que communauté politique et qu'il peut recouvrer différentes formes (Waheed 2018). Par exemple, la santé de tous est un bien pour soi, en tant qu'une meilleure santé nous permet de vivre une vie plus douce, mais il s'agit également d'un bien pour « nous » en ce sens que notre santé propre dépend aussi de la santé des autres, notamment dans le cas des virus comme le COVID-19. Ainsi, une lutte syndicale pour l'augmentation de droits sociaux, une manifestation pour les droits des femmes ou la prise des armes pour la défense de l'indépendance d'une nation pourront être qualifiés comme des actes de solidarité.

Ainsi, ce travail mobilise la définition de la solidarité suivante, empruntée à la littérature solidariste : la solidarité comme enjeu politique est comprise comme l'organisation collective de l'interdépendance humaine en vue du bien commun. La solidarité est donc différente du concept de communauté politique puisqu'elle ne permet pas de justifier à elle seule de périmètre au sein des communautés humaines. Elle est également différente, bien que liée au concept de bien commun. Je reviendrai sur cette définition au cours de la thèse à mesure qu'elle sera mobilisée pour montrer son utilité dans la déconstruction du dilemme progressiste. Je lui ferai gagner en force normative au chapitre 7 où sera précisée la notion de bien commun depuis une perspective néo-républicaine.1.3. Le dilemme progressiste comme porte d'entrée au conflit

Comme nous le verrons plus en détail, cette opposition entre solidarité et diversité ne vient pas de nulle part. Avant d'être formulée dans sa forme la plus reprise dans les débats publics par David Goodhart en 2004, l'hypothèse de tensions entre politiques redistributrices et reconnaissance de la diversité culturelle a été formulée par des économistes dont les plus prolifiques sont Alberto Alesina et Edward Glaeser (Alesina et al. 2003; Alesina et Glaeser 2004).

La lecture de cette littérature révèle un cadrage différent de la question de la diversité. Il ne s'agit plus de diversité pensée comme un processus politique et intersubjectif, mais davantage comme une diversité déjà là, figée. Ainsi, les auteurs soutenant l'idée de dilemme progressiste mettent l'accent sur la corrélation entre présence de groupes ethniques et faiblesse de l'État-providence.

Les travaux portant sur le dilemme progressiste étudient en réalité des phénomènes très différents. Les études économiques mesurent des corrélations entre la diversité comprise comme nombre de groupes ethniques reconnus par l'État et la solidarité comprise comme part du PIB accordé aux politiques sociales, alors que d'autres vont mesurer l'impact des politiques de reconnaissance de la diversité (utilisation de quotas, droits polyethniques, etc.) sur le niveau de soutien des citoyens pour leur État-providence. Il y a donc un fossé important entre toutes ces études et nombreux sont les auteurs à s'accorder sur le fait que le dilemme progressiste doit être réexaminé (Bauböck 2016; Bauböck et Scholten 2016; Bloemraad 2015; Kriesi 2015). Il semble donc pertinent de prendre le temps de réfléchir à l'aide des outils de la philosophie politique sur

l'idée même d'un dilemme progressiste. Que veut-on dire lorsqu'on prétend que la « diversité » est opposée à la solidarité ?

Les études récentes sur la question s'accordent à dire que la diversité est moins un problème en soi, qu'un problème pour ceux et celles qui la perçoivent comme tel (Harell et al. 2022). Autrement-dit, le concept de diversité est davantage conflictualisé qu'il est conflictuel. Selon la manière dont la diversité est définie et perçue par la majorité culturelle, cette dernière rendra plus ou moins impossible sa réconciliation avec la solidarité. Ce n'est pas tant le fardeau fiscal que représenterait l'immigration qui nuirait à la solidarité que les peurs, le malaise ou les angoisses d'une partie de la population à l'égard de l'immigration (Pathak 2008, 265).

Dans ce contexte, la solidarité est non seulement une valeur, mais également un outil politique pour légitimer une position anti-immigration. En construisant la solidarité comme mise en danger par la diversité, elle devient un argument efficace dans le contexte britannique, mais aussi dans d'autres contextes, contre les politiques multiculturelles et contre l'antiracisme. Le dilemme progressiste est ainsi mieux compris comme une séquence politique supplémentaire parmi la série des *backlashs*[9] contre le multiculturalisme en Europe (Alexander 2013).

La littérature sur ce sujet a souvent tendance à dépolitiser la question en la réduisant à une simple corrélation économique (Alesina, Glaeser, et Sacerdote 2001; Alesina et al. 2003; Alesina, Glaeser, et Glaeser 2004; Alesina, Harnoss, et Rapoport 2016; Alesina et Ferrara 2005). En effet, certains auteurs ont avancé l'idée selon laquelle la solidarité sociale et la diversité culturelle sont des valeurs en tension, qui s'opposent car elles impliquent des coûts économiques différents. Cette perspective économique tend à minimiser les aspects politiques et sociaux de la question en niant la complexité de la relation entre solidarité et diversité, ainsi que les enjeux éthiques, culturels et identitaires qui y sont associés. Les études les plus citées pour soutenir l'existence du dilemme sont produites par des économistes qui ont cherché à observer une corrélation entre ressources allouées à l'État-providence (en pourcentage de PIB) et nombre d'immigrés. Ce second indicateur

[9] Dans le contexte des sciences sociales, le terme « backlash » (littéralement « contrecoup ») se réfère à une réaction forte d'un groupe à des changements ou des avancées sociales progressistes. Ces changements peuvent être perçus comme menaçant les normes, les valeurs, les structures de pouvoir existantes ou le statu quo, ce qui entraîne une réaction ou une résistance.

de diversité culturelle est parfois remplacé ou agrégé à celui du nombre d'ethnies ou de groupes culturels reconnus au sein du pays.

Pour cette raison, la tension entre solidarité et diversité est entendue en termes de conflictualisation. Autrement dit, elle est le résultat d'un processus interprétatif des deux termes qui les met en conflit dans un contexte politique, social et moral donné, ou, pour reprendre l'expression de Paul Bacot, à une « construction sociale de la conflictualité » (2002, 4). Ce processus ne se limite pas « au monde des idées » en étant ancré dans le monde social. En ce sens, il est une des formes possibles et normales des relations sociales (Boucher 2015, 79). À des fins de simplifications de l'écriture, le terme « conflit » sera employé pour convoyer cette idée de conflictualisation tout au long de ce travail.

Le conflit joue un rôle crucial en politique, notamment parce qu'il sert de moteur à la délibération démocratique et permet de dévoiler des divergences substantielles entre différentes idéologies et visions du monde. Cependant, il est impératif de faire une distinction entre un conflit légitime, qui découle d'un désaccord idéologique, et un conflit provenant d'une mauvaise interprétation ou d'une compréhension déformée des valeurs que l'on prétend défendre (Mouffe 1995).

Un conflit légitime peut être compris comme une manifestation de diversité idéologique et une expression de la pluralité des perspectives politiques (Mouffe 1995, 107). Ces conflits sont souvent fondamentaux, car ils soulignent des différences intrinsèques entre les groupes politiques en ce qui concerne leur vision de la société, leurs priorités politiques et leurs valeurs fondamentales. Ils contribuent à l'enrichissement du débat politique. Cependant, un conflit fondé sur une compréhension dépolitisante des valeurs, en les opposant comme d'emblée irréconciliables comme le fait le dilemme, peut générer des tensions inutiles, voire délétères. Cela peut conduire à des divergences artificielles, exacerbant des tensions et créant des divisions basées sur des malentendus plutôt que sur des différences substantielles dans l'interprétation de celles-ci.

De ce point de vue, il est nécessaire d'approfondir notre compréhension des valeurs de solidarité et de diversité. L'objectif est de créer un espace de conversation où ces valeurs peuvent être discutées et débattues, permettant aux acteurs politiques de mieux comprendre leurs

implications et leurs interconnexions. Cela favorise ensuite une discussion publique plus informée et plus nuancée, où les conflits sont basés sur des divergences réelles plutôt que sur des malentendus. Il est essentiel de discerner la nature réelle d'un conflit afin de « se disputer pour de bonnes raisons ». Dans une démocratie saine, les conflits sont non seulement inévitables, mais ils sont aussi souhaitables dans la mesure où ils permettent d'exprimer et de négocier les différences idéologiques. La tâche essentielle consiste donc à veiller à ce que ces conflits soient fondés sur une compréhension claire et précise des valeurs que nous défendons.

2. Problématique et question de recherche

Pour résumer, la littérature sur le dilemme progressiste nous apprend en premier lieu qu'il n'y a pas d'opposition systématique entre diversité et solidarité et que c'est moins la diversité qui nuit à la solidarité que la perception qu'a la majorité culturelle des minorités. D'autre part, les travaux portant sur la solidarité soulignent qu'elle est trop souvent associée au nationalisme sans pour autant que cette association ne soit une nécessité. De plus, la frontière est un élément important dans la conceptualisation de la solidarité. Cependant, cette limitation de la solidarité n'est pas synonyme d'exclusion injuste.

La question n'est donc pas de savoir si la solidarité doit ou ne doit pas être limitée mais plutôt de savoir quelle est cette limite et sur quels principes elle devrait être justifiée. Ce qui compte, c'est de savoir « comment ces révisions, contestations et mises en application d'ouverture ou de fermeture sont effectuées, qui est inclus ou non et comment est envisagé ce processus » [Traduction libre] (Pensky 2008, xii).

Il est donc nécessaire de reposer le problème pour se dégager de la formulation initiale proposée par le dilemme progressiste. Goodhart, Alesina et les auteurs qui ont jusqu'à présent tenté de démontrer l'existence du dilemme, se sont demandé si la solidarité et la diversité sont incompatibles. Or, si la solidarité est un concept qui dépend du contexte moral et culturel dans lequel il est conçu et que la diversité est également une construction reflétant un rapport de pouvoir entre majorité et minorités, il semble plus fructueux de se demander – et cela constitue

la question de recherche[10] – ce qui les rend incompatibles dans le contexte des démocraties libérales contemporaines en Europe de l'Ouest et Amérique du Nord.

Ce contexte sera intégré à travers l'étude fragmentaire de trois idéologies politiques répandues dans ces démocraties : le républicanisme, le libéralisme et une forme contemporaine de fascisme, aussi appelée extrême droite[11]. Le libéralisme sera disséqué en deux courants distincts : le libéralisme philosophique contemporain et le néolibéralisme en tant que programme politique. Cette étude est fragmentaire au sens où elle n'est pas une théorie systématique de l'impossibilité de la solidarité inclusive en démocratie libérale, mais qu'elle étudie certains aspects où le conflit semble plus saillant. Ces contextes ont été choisi, car ils ont été repérés dans la littérature comme des cas limites non étudiés où une des deux valeurs est forte au détriment de l'autre[12]. De plus, ces fragments ont été choisi en accord avec le cadre méthodologique (développé dans la section suivante) qui nous conduit à sélectionner des cas où nos intuitions morales sont bousculées. Ces intuitions morales viennent directement de la littérature. La première est celle consistant à associer la solidarité à une valeur positive (chapitre 5) et la seconde est celle consistant à voir la solidarité seulement comme une valeur fine (chapitre 6). Comme nous l'expliquons en détail dans l'introduction de la partie II de cette thèse, ces deux cas réfèrent également à un agencement particulier de la relation entre solidarité et diversité proposé par Will Kymlicka (2015) : ils tiennent place d'archétypes où l'un des deux termes est fortement présent et l'autre complètement absent. Pour le moment, il s'agit de mettre en avant la question de recherche qui nous anime et de la préciser : au sein de ces contextes idéologiques, qu'est-ce qui oppose

---

[10] Le terme « question de recherche » est entendu au sens de « question centrale de recherche » évoquée par Jacques Marquet, Luc Van Campenhoudt, Raymond Quivy (2017, 39-43)

[11] Une définition précise d'extrême droite sera fourni au chapitre 5. Il est inhabituel de considérer l'extrême droite comme une idéologie politique. L'usage habituel du terme relève davantage des études électorales et la grande variation idéologique entre les différents partis et mouvements d'extrême droite complique l'utilisation du terme. C'est pourquoi, pour le moment, en accord avec Nicolas Lebourg (2010), nous considérons que l'extrême droite a pour racine idéologique le fascisme, mais qu'elle abandonne un certain nombre de ses caractéristiques afin de jouer le jeu électoral et partisan.

[12] Le cas du fascisme et du néolibéralisme fait l'objet de la seconde section de cette thèse. Une justification approfondie de ce choix est fournie dans la transition vers la partie II.

solidarité et diversité ? Ou pour le dire autrement, par quels cheminements logiques ces deux valeurs sont-elles conflictualisées, rendant leur poursuite commune impossible ?

Traiter le problème depuis cet angle permet de souligner que nous ne sommes pas confrontés à un dilemme progressiste, mais à une aporie plus profonde qui nous empêche d'envisager une solidarité inclusive comme cohérente et possible. Pourquoi est-il si commun de considérer qu'il faut que les membres d'un groupe soient similaires pour être solidaires et pourquoi cette similarité devrait reposer sur une culture commune ?

Afin d'informer nos intuitions sur cette solidarité, nous nous concentrerons sur les facteurs qui nous empêchent de penser, dans certains contextes, une telle solidarité en répondant à la problématique[13] suivante : existe-t-il des raisons normatives, théoriques ou politiques qui minent notre capacité à concevoir une forme cohérente de solidarité inclusive ? Je vais traiter un aspect spécifique de cette question : les facteurs qui conflictualisent la relation logique et abstraite entre solidarité et diversité. Cela nous amènera à préciser les facteurs invocables pour rendre exclusive la solidarité que nous devrions rejeter et pour quelles raisons. Les principes que nous privilégions sont ceux qui relèvent directement de l'existence de la solidarité elle-même. Existe-il des formes d'entraide que notre sens commun nomme solidarités, que nous devrions rejeter de cette catégorie parce qu'elles compromettent la réalisation même de tout ce qu'implique la solidarité du fait de leur caractère exclusif ?

Ce travail a donc pour objet les conditions d'impossibilité de la solidarité inclusive et non la solidarité inclusive. Un travail sur cette dernière est possible. Cependant, comme nous le verrons au cours du développement (au chapitre 3 notamment), la solidarité est un concept dont la valeur et le sens dépendent du contexte, peut-être plus – si ce n'est autant – que d'autres grands concepts de la philosophie politique tels que la liberté ou l'égalité. Or, ce travail n'est pas produit dans n'importe quel contexte. Il est animé par une croyance envers les bienfaits des décisions collectives et la liberté de chacun à participer à ces décisions. Donner un sens trop étroit, créé en

[13] Le terme problématique est entendu comme « la perspective théorique qu'on décide d'adopter pour traiter le problème posé par la question de départ. Elle est l'angle sous lequel les phénomènes vont être étudiés, la manière dont on va les interroger » (Van Campenhoudt et al., 2017, 89).

dehors de ces considérations pratiques, viendrait miner cette croyance démocratique. La solidarité est un élément crucial de chaque communauté politique. Il n'en revient ni aux philosophes, ni aux experts mais aux membres de chaque communauté de trouver sa formulation de la solidarité inclusive. En d'autres termes, puisque nous aspirons à la démocratie et que la solidarité en est un élément important, nous croyons que ce n'est pas le rôle de la philosophie politique de dicter comment les gens doivent être solidaires et pour quelles raisons.

Cependant, il semble tout à fait cohérent et fidèle à ce principe de parcimonie démocratique de proposer des articulations possibles entre les valeurs qui permettent de clarifier les débats. Libre à nous de les utiliser ou non dans la prise de décision. Au cours de cette thèse nous explorerons différents aspects du lien entre solidarité et diversité. Cette exploration nous amènera à organiser les conditions d'impossibilité en deux volets, un volet théorique et un volet pratique. Présenter le lien sous ces deux volets a avant tout un rôle heuristique et ne marque pas une séparation hermétique entre théorie et pratique. En cohérence avec la méthodologie contextualiste, ce travail peut être décrit comme une analyse itérative, évoluant entre explorations pratiques et théoriques menant à une hybridation de l'objet comme étant à la fois produit historique, normatif et conceptuel. Le séquençage se fait de la façon suivante.

Ma recherche part d'une controverse publique (le dilemme progressiste) qui marque un premier ancrage pratique qui est ensuite lié à la littérature académique pertinente afin de clarifier les termes du débat et les implications théoriques (chapitre 1). J'approfondis ces enjeux sur le plan théorique, en montrant en quoi promouvoir certaines formes de liberté individuelle dans le but d'être inclusif enlève une partie de sa substance à la solidarité (chapitre 2), puis nous montrons que la solidarité peut être épaisse et inclusive (chapitre 3). Cette exploration théorique se conclut par l'affirmation qu'une solidarité inégalitaire ne peut être ni solidaire, ni inclusive (chapitre 4). Ces chapitres, bien que proposant des analyses abstraites approfondies, reviennent régulièrement à l'ancrage pratique initial afin d'éclaircir les liens entre la façon dont le problème est formulé dans la controverse publique et comment celle-ci pourrait être envisagée grâce aux outils de la philosophie politique.

Les deux chapitres suivants offrent des analyses pratiques et empiriques du problème. Sur la base de deux terrains, nous montrons en quoi la solidarité peut être mutilées et en quoi cela rend la réconciliation avec la diversité impossible. Cela nous amène à affirmer qu'une solidarité basée sur l'inégalité et la domination ne peut pas être inclusive (chapitre 5) et qu'une inclusion sans bien commun ne peut pas être solidaire (chapitre 6). Ces analyses nous conduisent à revenir sur un développement théorique et normatif en dessinant les contours d'un espace politique à l'intérieur duquel il est possible de penser la solidarité inclusive (chapitre 7). De manière générale, la thèse contribue à montrer en quoi la solidarité n'est pas seulement un concept moral, relevant d'une utopie, mais qu'elle est une caractéristique essentielle d'un monde non-idéal et un outil pratique pour réaliser le bien commun. Nous verrons, et cela est mon argument principal, que le conflit entre la solidarité et la diversité résulte d'une mauvaise interprétation de la solidarité qui la réduit à un concept moral. Je montrerai que ce conflit peut être en grande partie résolu en politisant la solidarité par une remise en avant de son fondement conceptuel : l'organisation sociale et politique de l'interdépendance humaine.

Ce premier pas vers une solidarité inclusive pourra être précisé par de futures études qui complèteront et enrichiront ces réflexions depuis une perspective empirique. La solidarité étant une valeur épaisse, son sens est grandement dépendant du contexte dans lequel elle est façonnée et utilisée. Des études spécifiques aux contextes locaux, régionaux, nationaux et internationaux pourront donc préciser certaines des conclusions de ce travail en éclairant la spécificité du débat démocratique pour chaque cas.

3. Approche méthodologique et épistémologique

Méthode contextualiste

Pour mener à bien ce travail, une approche méthodologique œcuménique est mobilisée. Cela se manifeste par deux aspects. Tout d'abord, la littérature utilisée provient de plusieurs sous-disciplines en science politique. Le travail fonde ses interprétations de la solidarité comme enjeux politique à partir de la littérature en histoire des idées (Blais 2007; 2009; Borgetto 2009) en droit (Supiot 2015; Rodière 2015) et en pensée politique (Löschke 2018; Puyol 2020a; Munoz-Darde

2018). Les éléments de mise en contact du concept avec la diversité proviennent, quant à eux, de la littérature sur le multiculturalisme libéral (Kymlicka 2015; Banting et Kymlicka 2017; Taylor et al. 2011; Levey 2019) et de ses critiques (Parekh 1999; Modood 2013; Winter 2011). La littérature en histoire des idées est utilisée pour avancer une conceptualisation ancienne de la solidarité (issue du solidarisme français du XIXe siècle) afin de répondre à un enjeu contemporain qui est normalement discuté au sein de la littérature sur le multiculturalisme constitue une originalité et une contribution majeure de ce travail.

Ensuite, et plus important encore, nous adoptons une approche épistémologique que certains appellent « contextualisme » (Lægaard 2015), qui propose de valoriser le rôle du contexte dans le sens que revêtent les valeurs. Cette approche s'inscrit dans une démarche aristotélicienne. En ce sens, le contextualisme considère que nous ne pouvons pas définir, une fois pour toutes et de manière abstraite, ce que sera le « moyen dans la chose » pour chaque situation, en raison des contingences qui lui sont uniques (Aristote 1949, Livre II, 1106a et 1131a). Ce contexte sera plus ou moins important en fonction des valeurs. Certaines pourront être interprétées de manière générale, de sorte à pouvoir être comprises dans différents contextes de la même façon, tandis que d'autres seront davantage liées par leur implication dans des enjeux politiques locaux ou des controverses publiques précises. Les premières sont appelées valeurs fines et les secondes, valeurs épaisses (Williams 1993). Je reviens en détail sur cette distinction dans le chapitre suivant.

Mettre en œuvre une approche contextualiste implique d'avoir une certaine compréhension de la relation entre faits et valeurs[14]. Cette relation se manifeste selon deux aspects fondamentaux : les faits peuvent faire partie de l'argument normatif d'une part et, d'autre part, ils peuvent être utilisés pour tester des intuitions théoriques générales sur des cas pratiques précis. Le premier aspect est appelé « modèle de justification » et le second « modèle d'application » (Lægaard 2019). Dans ce travail, ces deux modèles sont mobilisés. Voyons en détail ce que cela implique sur le plan méthodologique.

[14] Il est possible de distinguer valeurs et normes. Les normes relèveraient alors davantage de pratiques socialement régulatrices (Ferry, 2002) et les valeurs seraient des objets que nous devrions valoriser. Cette distinction n'est pas opérée dans ce travail.

Le modèle de justification implique qu'un fait précis – l'interdépendance – joue le rôle de présupposé empirique sur lequel prendra appui l'argument normatif. Tout comme dans d'autres travaux, la capacité à souffrir, la vulnérabilité, la sensibilité (*sentience*) peuvent être considérées comme cruciales dans la justification de principes normatifs (Lægaard 2019, 89), l'interdépendance jouera un rôle similaire ici afin d'établir les conditions d'impossibilité de la solidarité inclusive. Je considère tout au long de l'argument que l'interdépendance est conditionnelle et a pour fonction de déclencher des principes normatifs, qu'elle fait office de raison pour laquelle nous devrions nous préoccuper de la solidarité inclusive (Lægaard 2019, 89). L'interdépendance des humains organisés en société est considérée comme un fait qui doit nous inciter à agir en solidarité. L'intérêt du concept de solidarité vient donc d'un constat empirique. Cependant, cet intérêt ne s'y limite pas et cette interdépendance ne nous dit pas non plus en quoi agir en solidarité est bon, ni vers quoi devrait ou ne devrait pas s'orienter la solidarité (quel(s) bien(s) elle devrait viser). L'interdépendance structure l'argument de la solidarité sans pour autant avoir valeur de propos axiologique.

Le second modèle (d'application) implique que des principes abstraits sont appliqués à des cas pratiques précis qui permettent de tester leur robustesse (capacité à expliquer le cas, cohérence des principes, élasticité). Cela se fait en deux étapes : d'abord, on détermine un ensemble de principes normatifs valides, puis on introduit un cas spécifique qui est pertinent du point de vue de ces principes. Lægaard donne l'exemple de l'utilitarisme. Dans ce cas, les principes sont la maximisation de l'utilité (générale ou individuelle par exemple) et les modalités du calcul pour mesurer cette maximisation. La seconde étape consiste à choisir un exemple où cette maximisation peut être difficile à calculer parce qu'elle implique des dilemmes moraux (sacrifice, modalité du calcul impossible à appliquer, etc.). Dans ce travail, les principes généraux font l'objet des discussions des chapitres 1 à 4 au terme desquelles un ensemble de principes définitionnels de la solidarité sont proposés ainsi que leurs implications dans la poursuite d'une solidarité inclusive. Ces principes sont testés dans les chapitres 5 à 7 dans lesquels nous montrons comment la solidarité inclusive peut être empêchée dans des cas pratiques et en quoi cet empêchement constitue une atteinte à la solidarité même selon les principes définis au chapitre 1.

Plus précisément, le contextualisme est mis en œuvre en suivant cinq préceptes proposés par Joseph Carens : 1/ l'utilisation d'exemples empiriques illustrant les concepts théoriques tout au long du travail, 2/ une exploration normative de cas qui incarnent les enjeux théoriques, 3/ un examen de la compatibilité entre les formulations théoriques et les positions normatives du travail , 4/ un examen des cas qui défient la position théorique adoptée, et enfin, 5/ la prise en compte de cas différents et en particulier des cas qui sont pertinents de par leur utilisation inhabituelle avec le sujet (Carens 2004, 118).

Ces percepts sont poursuivis dans ce travail par la profusion de sources. Cette profusion est utilisée afin de créer le décalage nécessaire à l'élaboration d'un propos théorique et normatif nouveau, qui permette de sortir du cadrage oppositionnel imposé par le dilemme progressiste. Il vise également à donner à voir les différents aspects du problème.

Cette diversité de sources permet d'exemplifier des arguments théoriques et de rendre sensible l'analyse à l'empirie (précepte 1). Certains de ces exemples sont également mobilisés de façon plus systématique afin de les traduire sur le plan normatif (précepte 2) : le dilemme progressiste tel que formulé par Goodhart, la conception fasciste de la solidarité et la conception présente dans les textes européens de la solidarité et de l'interculturalité. Des allers-retours entre propositions théoriques, normatives et cas pratiques sont ainsi effectués au sein de chaque chapitre, à des degrés différents, afin de favoriser la sensibilité générale du propos à l'empirie et son inclusion plus large dans la littérature académique. De là, la compatibilité entre formulation théorique de la solidarité et charge normative de ces cas est examinée (précepte 3) tout particulièrement au chapitre 7 qui propose un frottement entre les chapitres empiriques et la conception solidariste de la solidarité. Enfin, les deux chapitres empiriques constituent mon interprétation des préceptes 4 et 5. La solidarité n'est presque jamais étudiée sous l'angle des mouvements sociaux situés à la plus extrême droite du spectre politique, au point que le concept même de solidarité parfois automatiquement liée à la gauche sans que cette association soit questionnée. De plus, ces deux chapitres constituent deux combinaisons dans lesquelles solidarité et diversité sont antagonisées. Étudier ces cas de près afin de montrer que cet antagonisme n'est pas rédhibitoire permet de renforcer la critique du dilemme progressiste. Je reviens sur ce point dans la section préliminaire aux chapitres 5, 6 et 7.Dans cette veine

contextualiste, pour reprendre Favell (1998) et Tully (2008), ce travail n'est pas considéré comme une entreprise purement théorique, au-dessus de la politique ordinaire. Il s'inscrit dans une démarche pratique dans le but de « critiquer et d'émanciper des manières existantes de penser » (Tully 2008, 16) [Traduction libre]. Ces manières existantes de penser sont présentes à travers la diversité des sources convoquées : littérature académique, articles de presse, textes juridiques et observations ethnographiques. Ainsi, cette diversité est comprise comme la bonne réalisation d'une démarche, le contextualisme, qui cherche à produire des énoncés valides ayant un niveau de généralité moindre que l'universel mais qui peuvent néanmoins être appliqués en dehors des contextes spécifiques à partir desquels ils ont été générés.

Cependant, cela ne revient pas à dire que la philosophie politique est une démarche similaire à celle poursuivie dans la rédaction d'un article de presse, d'un texte juridique ou de discours politique émis dans un réseau d'extrême droite. Les philosophes du politique ne s'expriment pas depuis la même position que les journalistes, les juristes ou les politiciens. Ils ne sont pas tenus par une ligne éditoriale, une norme juridique ou un agenda de parti ou par un mandat, ce qui leur offre une plus grande liberté de parole. C'est pourquoi les sources académiques restent la base d'appui primordiale de ce travail, car elles garantissent cette plus grande liberté. Les autres formes de pensées sont ainsi amenées vers la philosophie politique afin de créer une conversation sur une base conceptuelle commune. Par exemple, même si les textes juridiques analysés ne mentionnent pas toujours le terme « solidarité » ils décrivent un processus d'entraide mutuelle qui peut être caractérisé comme tel depuis la littérature académique. Ils seront donc considérés comme porteur d'une certaine conception de la solidarité[15].

Cette méthode contextualiste, bien que parfois contestée en tant que méthode à part entière[16] , présente deux avantages. D'une part, elle est particulièrement adaptée dans la mobilisation de la littérature sur le multiculturalisme (Kukathas 2004, 218-219; Lægaard 2015, 263). En effet,des auteurs clés de ce travail la partagent à l'instar de Will Kymlicka et de Charles Taylor. La cohérence

[15] Une autre démarche aurait consisté à partir de ces textes et de forger un concept sui generis, avec le moins de préjugés théoriques possible liés à la solidarité.

[16] Certains auteurs la considèrent comme intrinsèque au champ de la théorie politique. Voir Laegaard (2015) sur le sujet.

de la discussion est donc plus grande puisque nous partageons avec eux un certain nombre de prémisses méthodologiques. De plus, le contextualisme permet d'éviter certaines erreurs courantes lorsque l'objet « diversité » est étudié. Il évite de désincarner les arguments en obligeant le chercheur ou la chercheuse à faire reposer ses arguments sur des revendications, des débats ou des phénomènes existants. De nombreux auteurs (Leopold et Stears 2008, 45) considèrent que le contextualisme permet ainsi d'éviter un universalisme désincarné pouvant dériver en ethnocentrisme (Tully 1999 ; Hage 1980).

Cette méthode contextualiste est indispensable pour ce travail en philosophie politique qui ne repose pas seulement sur des textes philosophiques – même si ces derniers sont les plus importants – mais également sur des travaux issus de l'histoire des idées, de la sociologie politique et de la science politique. Le contextualisme appliqué à ce corpus hétérogène conduit à replacer les textes et les auteurs dans des cadres d'interprétation qui tiennent compte de différents facteurs.

Tout d'abord, les lectures mobilisées sont parfois espacées de plusieurs siècles. Lorsque Léon Bourgeois développe sa théorisation solidariste, la sociologie est une discipline encore naissante. La façon dont les auteurs parlent des faits sociaux est encore marquée par un jargon inspiré des sciences naturelles, comparant le social à un être vivant. L'enthousiasme de l'époque pour des concepts tels que celui de solidarité n'est pas comparable à la relation contemporaine que nous entretenons avec lui. Entre différentes trouvailles technologiques, l'exposition universelle de 1900 a mis à l'honneur l'idée de solidarité, en tant que découverte scientifique, politique et morale. Marie-Claude Blais rapporte les propos d'Alexandre Millerand, alors ministre français du commerce : « La science livre aux hommes le secret de la grandeur matérielle et morale des sociétés — qui tient en un mot : *Solidarité* » (Blais 2007, 19). David Goodhart et Will Kymlicka écrivent à une époque où le concept n'a plus le même sens ni la même popularité.

Ensuite, ces lectures relèvent de postures méthodologiques qui manifestent une façon différente d'envisager le rapport entre science et politique. Léon Bourgeois écrit en partie en tant que philosophe et en tant qu'homme politique français du XIXe siècle engagé pour la IIIe République, avec une croyance en la rationalité des Lumières et des valeurs séculaires dont la solidarité fait

partie, en tant que proposition concurrente à la charité chrétienne. David Goodhart écrit aussi en tant que militant politique et nourrit ses écrits des travaux académiques de son époque[17]. Une comparaison désincarnée des deux hommes pourrait sans doute trouver beaucoup d'analogies concernant leur orientations politiques, qui aujourd'hui seraient qualifiables de sociale-démocrate ou de libérale, même si cela ne reflète qu'une partie de leur identité intellectuelle – du moins pour Bourgeois. Quant à Will Kymlicka, bien qu'il embrasse la posture contemporaine du chercheur plutôt désengagé de la vie politique – il n'est pas militant contrairement aux deux auteurs précédents – ses intérêts académiques reflètent largement son environnement politique. Dans la citoyenneté multiculturelle, bien qu'il nous offre une réflexion générale, virtuellement applicable à d'autres contextes, le Canada est le pays qui nourrit en arrière-plan ses recherches.

Même si nous avons procédé par analogie pour créer un dialogue entre les idées afin de créer les conditions favorables à une conversation, il n'en reste pas moins qu'une lecture fine et systématique des auteurs pourrait amener à d'autres trouvailles. Dans certains cas, mon interprétation conduit à une déformation importante de la subtilité idéologique défendue originellement par les auteurs. C'est le cas notamment de la pensée de Léon Bourgeois et de Will Kymlicka. À chaque fois, ces interprétations personnelles sont mentionnées et justifiées afin de laisser la possibilité au lecteur de construire sa propre interprétation dans de futurs travaux.

Ce travail marque cependant une différence notable avec le contextualisme – du moins tel qu'il est envisagé par Will Kymlicka (2019, 976) et Geoffrey Brahm Levey (2019, 1003). Au lieu de partir des revendications des minorités pour établir des principes généraux – par exemple dans l'élaboration de droits à la reconnaissance – ce travail s'intéresse au revers de la médaille : il part des revendications faites par les opposants aux politiques multiculturelles. En examinant une partie de ces revendications à travers l'étude du dilemme progressiste, il permet d'engager une conversation plus générale sur les fondements normatifs de ce rejet : sur quel(s) principe(s) s'appuie-t-il ? En quoi ces principes conflictualisent-ils solidarité et diversité ?

---

[17] Je reviens sur ce point en détail au chapitre 1.

Cadre théorique

Pour entreprendre ce travail, nous considèrerons que la solidarité et l'inclusion de la diversité sont des valeurs mobilisées différemment par et au sein des idéologies politiques. Selon Freeden (1998), les idéologies politiques sont constituées de combinaisons distinctes de concepts ou valeurs politiques. Ces valeurs permettent de temporairement « décontester » les idées controversées de la politique et de rendre possible le partage des opinions politiques. Le noyau de l'idéologie est composé de valeurs « cœur » qui forment l'ensemble, tandis que d'autres valeurs « adjacentes » complètent ou modifient ce noyau. Les valeurs de la « périphérie » sont liées aux applications de l'idéologie et aux réponses aux événements.

Au fil du temps, les valeurs peuvent changer de place en réponse aux changements sociaux, aux événements politiques, à la contestation idéologique et à l'innovation (Freeden 2013). Certaines valeurs gagnent en importance tandis que d'autres perdent leur importance. L'analyse théorique et historique des idéologies politiques vise à identifier, cartographier et expliquer ce processus et nous aidera à resituer dans son contexte d'émergence le dilemme progressiste afin de l'envisager non plus comme un dilemme mais comme une des manifestations possibles d'un conflit entre deux valeurs.

Les idéologies politiques ne sont pas des catégories fixes, mais plutôt des champs de contestation relativement contenus. Le dilemme progressiste en est la manifestation au sein d'une même famille politique au Royaume-Uni, le Labour Party. Je propose en parallèle deux autres terrains de contestation, au sein de l'extrême droite et du néolibéralisme. Ces différents terrains feront ressortir des configurations dans lesquelles le conflit de valeur est inéluctable. Mon analyse sera l'occasion de souligner comment une telle contestation se produit, perturbant les frontières des traditions intellectuelles idéologiques et les intégrant à des champs plus larges et plus lâches, tels que les « familles idéologiques » fluides (Freeden 2013, 127-128).

Objectif et contributions

L'objectif de la thèse est d'identifier et d'investiguer les configurations dans lesquelles est mise en échec l'association de la solidarité avec la diversité, toutes deux comprises en tant que valeurs. La poursuite de cet objectif aboutit à une trouvaille majeure : l'extraction des critères qui

conduisent à conceptualiser la solidarité comme opposée à la diversité. Ces critères sont traités comme autant de paramètres que nous pouvons mobiliser en tant que citoyens dans les débats publics et que nous pouvons manipuler à la façon de leviers interprétatifs afin de faire émerger collectivement une forme plus inclusive de solidarité, c'est-à-dire qui n'est pas opposée à l'inclusion de la diversité, qu'elle soit morale, culturelle ou religieuse. Cette trouvaille contribue de trois façons à la littérature en philosophie politique.

Premièrement, elle réunit et met en conversation la littérature sur la solidarité qui tend à être dispersée et encore trop peu étudiée en tant que corpus à part entière. Deuxièmement, la thèse contribue à raffiner la double nature, descriptive et normative, du concept de solidarité en soutenant qu'elle est une caractéristique essentielle d'un monde imparfait, car elle est à la fois un idéal politique et un outil pour penser l'inclusion. Troisièmement, ce travail propose et analyse deux formes non désirables de solidarité qui sont encore peu étudiées dans la littérature. À partir de ces deux formes, le travail contribue à mieux différencier des formes non désirables de solidarité à des formes désirables à l'aide notamment de la mobilisation de la théorie néo-républicaine.

Ce travail ne propose pas de défense systématique de la solidarité comme possédant une charge normative supérieure à d'autres concepts proches comme la justice ou l'altruisme. Démontrer un intérêt supérieur de ce concept par rapport à d'autres nécessite un travail à part entière qui sort largement du cadrage de la problématique traitée dans cette thèse, à savoir les sources de conflictualisation de la solidarité avec la diversité.

4. Plan de la thèse

Le premier chapitre revient sur les origines du dilemme progressiste qui constitue une façon parmi d'autres de conflictualiser solidarité et diversité. Ce dilemme constitue la porte d'entrée pratique pour analyser le conflit entre les deux valeurs. Cela sera l'occasion de préciser, en les démêlant, les conditions politiques et intellectuelles dans lesquelles il a été formulé. Je propose alors un dépassement des termes de ce dilemme afin d'éliminer les obstacles intellectuels pour

qu'un véritable dialogue fructueux puisse avoir lieu sur des bases académiques. Ce chapitre développe les outils théoriques qui serviront à l'analyse poussée des chapitres suivants.

Le second chapitre explore la relation entre solidarité et liberté comme une des sources possibles du conflit avec la diversité. Même si le problème de la liberté n'est pas toujours directement lié à la diversité, sa clarification permet de comprendre comment il constitue une étape intermédiaire dans la création d'une opposition entre solidarité et diversité. Trouver une forme de réconciliation entre liberté et solidarité permet non seulement de mieux comprendre le conflit avec la diversité mais également de réaffirmer l'utilité du concept de solidarité en tant qu'outil d'inclusion et d'émancipation.

Le troisième chapitre permet de poser en termes philosophiques les enjeux liés à l'inclusion de la diversité dans la solidarité. Pour cela, nous proposons une distinction entre solidarité ancienne et solidarité nouvelle présente dans la littérature et mobilisée notamment par des auteurs libéraux afin de répondre aux exigences de neutralité des politiques publiques. Je montre que la distinction, bien qu'utile sur le plan heuristique, ne permet pas de comprendre les enjeux derrière le dilemme progressiste. Cela nous amènera à revaloriser l'ancienne conception de la solidarité comme candidate favorite au démêlage conceptuel propre au dilemme. Le chapitre permet de porter l'attention sur le rôle du bien commun dans la solidarité afin de souligner la profondeur politique de la problématique. Parce que certains groupes sont perçus comme ne contribuant pas au bien commun, ils sont considérés comme devant être exclus de la solidarité.

Dans le quatrième chapitre, nous explorons le conflit entre solidarité et diversité par le truchement de l'égalité. Je montre de quelle manière et pourquoi une approche libérale défavorable au multiculturalisme pourrait engendrer des conflits au sein de la solidarité universelle. Cela nous donne l'occasion d'identifier deux instants clés où la relation entre solidarité et égalité doit être examinée pour favoriser la possibilité d'une solidarité inclusive. Ce chapitre contribue à réaffirmer l'importance de l'égalité comme principe politique complexe, mais nécessaire dans la poursuite d'une solidarité inclusive.

La seconde partie de la thèse enrichit la dimension pratique et contextuelle de la problématique à l'aide de données empiriques originales. Puisque la solidarité est un concept épais, qui dépend

d'un contexte particulier pour être interprété en profondeur, nous analysons sa manifestation dans deux cas spécifiques : la solidarité à l'extrême droite (chapitre 5) et la solidarité néo-libérale (chapitre 6). Ces deux formes constituent des cas difficiles pour penser les conditions d'impossibilité de la solidarité inclusive pour deux raisons. La première est qu'ils repoussent les limites définitionnelles de nos intuitions sur le sens que revêt habituellement le concept. L'autre raison pour laquelle ce sont deux cas difficiles qui éclairent le problème est qu'ils nous permettent d'établir deux pôles archétypiques d'une solidarité sans inclusion d'une part, et d'une inclusion avec peu de solidarité d'autre part.

En effet, concernant le premier cas, il est inhabituel de considérer les pratiques ou les idéologies à l'extrême droite comme défendant la solidarité. Il est plus facile d'attribuer le caractère de solidaire à des associations caritatives ou à des politiques état-providentielles. Ce cas difficile examiné dans le cinquième chapitre, nous permettra d'ouvrir une réflexion importante sur la façon dont nous accordons une valeur désirable ou non à certaines formes de solidarités. Cela nous permettra par ailleurs d'informer une configuration archétypique de solidarité sans inclusion afin de mettre en lumière une façon spécifique de conflictualiser entre solidarité et diversité.

L'autre cas, examiné au chapitre 6 permettra également, d'une autre façon, d'interroger les limites de nos conceptions morales de la solidarité. En analysant la façon dont des politiques multiculturelles néolibérales mettent en œuvre une certaine forme d'inclusion, nous nous interrogerons sur la possibilité d'une conception de la solidarité basée sur l'interdépendance. Autrement dit, certaines formes d'inclusion, du fait de leur otologie atomiste, ne rendent-elles pas impossible la solidarité ?

De ces deux cas, deux éléments ressortent et nous permettent de mieux comprendre le conflit entre solidarité et diversité. D'une part, dans les deux cas, la présence d'une conception atomiste du social nuit au développement d'une conception politique de solidarité. Si les deux cas ne constituent pas une opposition à toute forme de solidarité – la solidarité d'extrême droite promeut l'entraide au sein de la famille, par exemple – elles ne permettent pas de poser des bases solides pour une solidarité régie par des lois démocratiques. D'autre part, il est possible de rejeter

les deux formes de solidarité observées, et donc d’établir des points de repère dans la constitution de formes plus désirables que d’autres. Ce rejet peut se faire à partir d’une critique endogène : les deux cas observés promeuvent des formes de solidarités qui minent leurs propres fondations. Autrement dit, si ces deux formes de solidarités sont poursuivies, leur réalisation conduit à leur disparition. La solidarité d’extrême droite promeut une société d’individus forts, capables de vivre en autarcie, tandis que la solidarité néolibérale promeut une société d’individus indépendants, non contraints dans leur liberté.

Le dernier chapitre tient compte des contextes d’impossibilité de la solidarité inclusive explorés dans les chapitres 5 et 6 afin d’encourager la réflexion en faveur d’une solidarité inclusive. En ce sens, il s’agit d’esquisser les bases de ce que j’appelle la méthode solidaire comme façon d’envisager la lutte sociale par l’interdépendance. La solidarité est alors entendue comme le dévoilement de ces liens d’interdépendance. Les révéler permet aux dominés d’appréhender d’une façon pratique leur lien avec les dominants et ainsi de s’inscrire dans un rapport de force. Puisque dominés et dominants ont besoin l’un de l’autre pour vivre au sein de la même communauté politique, cela ne peut laisser place à l’iniquité si elle est envisagée comme résultat d’une interdépendance. La première étape de la solidarité permet ainsi d’envisager différemment les rapports sociaux.

Partie I

L'objectif de cette première partie est d'établir les paramètres interprétatifs qui régissent la relation entre solidarité et diversité. Quels sont les enjeux théoriques spécifiques liés à ce conflit ? Dans le premier chapitre, à partir de la controverse du dilemme progressiste, nous posons les fondements des trois paramètres interprétatifs qui seront examinés en détail par la suite : le paramètre de la liberté (chapitre 2), de l'épaisseur (chapitre 3) et de l'égalité (chapitre 4). L'expression « paramètre interprétatif » est avant tout un outil heuristique qui souligne, en accord avec le cadre théorique, que ces conceptions peuvent être interprétées de différentes manières en fonction de l'idéologie et du contexte. Ces paramètres peuvent être ajustés sur un continuum de positions entre deux pôles qui délimitent les possibilités interprétatives. Par exemple, le paramètre de l'épaisseur (chapitre 3) renvoie à la classification d'une valeur comme étant plus ou moins « épaisse » (*thick*) d'un point de vue axiologique. Dans le chapitre 3, nous expliquerons précisément ce que nous entendons par « épaisseur ». L'expression « paramètre » est une métaphore qui facilite la compréhension générale de la première partie en mettant l'accent sur les multiples combinaisons possible dans l'interprétation de la relation entre solidarité et diversité. Je montre qu'en fonction de la façon dont nous modulons l'interprétation de ces trois paramètres (liberté, épaisseur et égalité) le niveau de conflit entre solidarité et diversité varie également. Il s'agit donc d'établir les catégories analytiques qui permettent de qualifier les conditions dans lesquelles diversité de solidarité sont en conflits. Cet outillage théorique permet de préparer l'analyse des deux cas d'étude dans la partie II.

Chapitre 1 — Dépasser les termes du dilemme progressiste pour repenser la solidarité

En philosophie politique, le concept de dilemme fait référence à une situation où l'action juste est impossible car ce que la morale attend de nous se présente sous la forme d'alternatives ne pouvant être réalisées en même temps (Sinnott-Armstrong 1988, 29). L'expression « dilemme progressiste » implique donc un conflit entre deux impératifs moraux présentés comme séparés alors qu'ils devraient être réalisés ensemble. Prendre à la lettre ce dilemme suppose donc que la solidarité et l'inclusion seraient deux impératifs dont la poursuite mutuelle serait impossible. Il y aurait donc deux façons de le résoudre : soit accepter d'avoir les « mains sales »[18] sur le plan éthique en sacrifiant l'inclusion de la diversité ou la solidarité, soit reconfigurer le dilemme pour établir une priorité morale entre l'un ou l'autre des deux termes. Dans ce dernier cas, l'inclusion ou la solidarité se révèle ne pas être un impératif moral, rendant ainsi possible un choix rationnel (Sinnott-Armstrong 1988, 9).

L'expression est donc ici curieuse car contrairement aux dilemmes moraux qui concernent l'éthique ou la morale[19], et donc soulèvent des questions à visée générale ; dans le cas du dilemme progressiste, seuls les progressistes se saliraient les mains parce que comme la formulation l'indique, il n'y a dilemme que pour les idéologies de gauche. Cette ambiguïté invite donc à se questionner : s'agit-il d'un réel dilemme moral, d'une forme hybride mêlant éthique et idéologique ou bien d'un simple problème relevant de l'idéologie politique ? Sur quel plan, éthique ou idéologique, a lieu le conflit désigné par le « dilemme progressiste » ? J'emploie le terme éthique comme désignant une réflexion sur le caractère bon ou mauvais de l'être (Ricœur 1996; Williams 1985) avec une prétention universelle (Singer 1972). J'entends le terme idéologie

---

[18] Il s'agit d'une référence à la pièce de Jean-Paul Sartre de 1948 qui s'interroge sur les conflits qui peuvent émerger entre plusieurs valeurs considérées comme d'une égale importance. En fonction de l'approche métaéthique à laquelle nous adhérons, nous nous salirons plus ou moins les mains en faisant un choix lorsque nous sommes confrontés à un dilemme (Blattberg 2018).

[19] Tout au long de ce travail, j'utilise de façon indifférenciée le terme éthique et moral. Je ne me positionne pas dans les débats qui ont cours sur le sujet, ceci n'étant pas l'objet de ce travail. J'entends ces deux termes comme relevant tout deux d'une réflexion sur le caractère bon ou mauvais de l'action et sur ce vers quoi il convient de tendre et d'être (Ricœur 1996 ; Williams 2011).

comme un système de croyances orientées vers l'action politique (Bell 1988, 17) qui sont organisées à la façon de « cartes imaginaires » produites et consommées collectivement (Freeden 2006, 20).

Comme beaucoup de dilemmes, celui-ci est difficile à appréhender car sa charge problématique tient avant tout dans la façon dont sont formulés ses deux termes. En examinant la façon dont chacun est mobilisé, il est possible de mettre en perspective le « dilemme[20] » au sein d'une problématique plus vaste qui relève non de l'éthique mais de l'idéologie politique. Ce chapitre vise à dévoiler, en partant du « dilemme », ces deux dimensions qui « ne sont ni isolées ni déconnectées l'une de l'autre, mais qui sont comme les branches étroitement entrelacées d'une tige commune » [Traduction libre] (Garner 1907, 201) afin d'avoir une meilleure compréhension de ce qui se joue de façon plus étendue entre solidarité et inclusion.

Ce découplage entre éthique et idéologie permet de montrer comment les tenants du « dilemme » ne discutent pas de la solidarité et de l'inclusion sur le même plan. Pour eux, la solidarité possède une justification solide, tandis que l'inclusion de la diversité relève seulement d'un choix contingent. Il y a donc un décalage dans l'emploi des termes qui a des conséquences sur la valeur préalablement accordée à chacun d'entre eux. Cela crée un déséquilibre qui mine d'emblée, dès la formulation du problème, toute possibilité de solidarité inclusive.

Ainsi, même si la terminologie employée laisse entendre que le problème se situerait sur le plan éthique ou du moins, qu'il serait la manifestation d'une opposition donnée, naturelle, entre solidarité et inclusion, nous verrons qu'il n'en est rien. Si poursuivre en même temps l'inclusion et la solidarité engendre bien des tensions, à la fois morales et idéologiques, il semble excessif de qualifier ces tensions de « dilemme » car, il n'y a pas d'opposition logique irrémédiable entre les deux éléments du « dilemme » qui peuvent être compris de bien des façons. Le chapitre invite à reformuler la question en « problème de la solidarité inclusive » afin de souligner la possibilité d'une réconciliation qui sera examinée dans les chapitres 3 et 4 de la thèse. Cette terminologie

[20] Dans le reste du texte, l'expression « le dilemme » fait référence au dilemme progressiste. Je marque le terme de guillemets afin de souligner ma distance avec la dénomination « dilemme » pour les raisons que j'expose dans le développement ci-après.

différente vise à souligner la séparation entre la façon dont le dilemme progressiste envisage la relation entre solidarité et diversité des autres façons dont on peut envisager leur agencement.

À la lumière de la littérature en philosophie politique sur la solidarité (Alexander 2014; Bayertz 1998, 3; 1999; Blais 2007; Kymlicka 2015, 4; Reynolds 2014; Scholz 2008), ce chapitre permet de montrer en quoi la promotion de politiques plus solidaires et plus inclusives ne provient pas nécessairement de l'éthique ; et peut être traitée à l'intérieur d'une compréhension politique de la solidarité (Scholz, 2008). Cette conception politique de la solidarité relève de l'idéologie politique, c'est-à-dire qu'elle ne considère pas la solidarité seulement comme une obligation morale, mais également comme un choix collectif sur les formes d'interdépendance que l'on considère désirables ou non. En mettant de l'avant la façon dont la solidarité et la diversité sont considérées tantôt sur le plan de l'idéologie tantôt sur le plan de l'éthique, nous verrons dans les chapitres 5 et 6, comment les conditions de possibilité d'une solidarité inclusive peuvent être d'emblée minées, dans la formulation même du problème.

Ce chapitre est divisé en trois parties. La première fait le point sur la controverse publique autour du dilemme progressiste en rappelant son contexte politique d'apparition. Dans cette partie, je montre comment l'inclusion de la diversité est insérée et traitée au sein du « dilemme ». Pour les tenants du « dilemme », la diversité est d'emblée présentée comme un problème. Je reviens sur le flottement autour de cette notion dans la partie 2 de ce chapitre, lorsque nous en proposerons une définition.

Ce qui m'amène dans un second temps, à remonter aux racines académiques de cette conception de la diversité en exposant comment le terme est compris dans la littérature entre éthique et politique. Cette revue de littérature me conduit à contester la formulation réductrice du « dilemme » et m'amène privilégier une approche de la diversité comprise comme négociation identitaire dans un rapport de force entre majorité/minorités (Winter 2011).

Cela me permet de dresser la complexité des relations entre diversité et solidarité qui ne se réduisent pas à une opposition entre immigration et soutien à l'État-providence. J'invite à ouvrir la problématisation entre solidarité et diversité ; afin de préparer la réflexion des chapitres suivants sur les conditions de possibilité de l'inclusion au sein de la solidarité. Au lieu de se

demander si solidarité et diversité sont opposées comme le fait le « dilemme », je propose d'orienter la réflexion sur les justifications possibles du « qui » (Fraser 2010) de la solidarité : sur quelles bases est-il possible de déterminer les liens qui forment la communauté solidaire ? Ce qui me permettra d'avancer dans la réponse à la question principale de cette thèse, reformulées dans ce chapitre de la façon suivante : quelles sont les liens de solidarité qui ne permettent pas de réconcilier solidarité et inclusion ?

1. Contexte politique de fabrication d'un « dilemme »

Cette partie vise à démontrer comment il est possible d'interpréter le dilemme progressiste à travers l'axe d'épaisseur du lien politique d'une part, et de justification éthique et idéologique d'autre part. L'interprétation défendue dans cette section est la suivante. Chez Goodhart et les tenants du « dilemme », la solidarité repose sur des liens épais (Walzer 1994, 14), où épais est compris comme système symbolique spécifique, moralement et culturellement ancré, ne cherchant pas à être jugé par des éléments moraux extérieur à ce système (Walzer 1994, XI), par opposition à « fin », basés sur les principes d'État de droit démocratique (Habermas 1998, 233-34). La diversité quant à elle est dépeinte comme provenant uniquement de l'immigration récente, issue de pays en situation post-coloniale. Cette diversité est alors décrite en termes uniquement épais, relevant d'identités substantielles et particulières (Walzer 1994, 14), voir ethniques. Elle s'opposerait non seulement aux liens épais sur lesquels reposent la solidarité, mais elle irait également jusqu'à miner les liens politiques de la communauté d'accueil. De ce point de vue, la valorisation de la diversité relève de l'idéologie. La solution proposée par ces acteurs est un épaississement des liens de la solidarité, afin de sécuriser les liens épais de la communauté. Cet épaississement de la solidarité serait un « mal nécessaire » pour atteindre la justice sociale.

1.1. Le dilemme progressiste comme outil d'influence politique au Royaume-Uni

David Goodhart est le premier à utiliser l'expression en 2004 dans l'article « Too Diverse? » publié par *Prospect.* Il développe cette idée dans deux autres articles de presse, « National Anxieties » (Goodhart 2006c), « Progressive nationalism isn't an oxymoron, it's a necessity » (Goodhart 2006b) et un livre *Progressive Nationalism : Citizenship and the Left* (Goodhart 2006a) dont la

couverture affiche l'idée principale de l'ouvrage : « Alors que les liens de religion, de classe et d'ethnie s'affaiblissent, l'identité nationale peut être le meilleur moyen de préserver les idéaux collectifs de la gauche » [Traduction libre].

David Goodhart est économiste, journaliste et directeur de *Demos*, un groupe de réflexion (*think tank*) d'obédience travailliste et libéral qui a notamment contribué au mouvement du *New Labour* (aussi appelé blairisme). Les articles de Goodhart ont été commandés par *Demos* (Pathak 2007, 261) qui a également édité son ouvrage *Progressive Nationalism.* Pour rappel, le *New Labour* est une nouvelle orientation politique du parti travailliste qui propose d'élargir son électorat aux classes moyennes et supérieures en réconciliant socialisme et capitalisme[21]. L'expression dilemme progressiste s'inscrit donc dans un contexte politique précis. Il s'agit de l'inquiétude d'un militant proche de la troisième voie libérale incarnée par Tony Blair, face à la frange traditionnelle du parti travailliste, plus proche des idéaux socialistes classiques[22]. Le tout s'inscrit dans un contexte de *backlash* (Grillo 2010, 50) contre les politiques multiculturelles des années 1990 au Royaume-Uni.

L'expression « dilemme progressiste » est donc utilisée par Goodhart pour faire infléchir la ligne du parti travailliste vers la doctrine du *New Labour*. Pour lui, ce « dilemme » lui a apparu lorsqu'une partie de la gauche a adhéré aux idéaux multiculturels notamment sous l'influence des travaux de Bhikhu Parekh[23] (Goodhart 2013). Sa démarche peut être comprise comme une invitation lancée à la gauche britannique à intégrer des enjeux habituellement mis à l'agenda par les conservateurs, sur l'immigration et ses implications sur l'identité et la solidarité nationale.

Bien que des variations existent entre les différentes publications de Goodhart, il est possible de résumer son propos général de la façon suivante : la diversité ethnique ébranle la société libérale

---

[21] Un mouvement alimenté par les travaux du sociologue Anthony Giddens, lorsqu'il était à la tête du Think Tank libéral Institute for Public Policy Research de 1997 à 2003.

[22] L'utilisation de l'expression « dilemme progressiste » comme d'une stratégie pour orienter la ligne idéologique des travaillistes n'est cependant pas nouvelle. Elle a été utilisée au début des années 1990 par David Marquand (1992), un politologue et sympathisant de la gauche, fondateur du think tank Compass. Le dilemme opposait alors frange réformiste que Marquand soutenait à l'époque, et frange révolutionnaire au sein du Labour Party.

[23] Voir notamment l'article Political theory and the multicultural society (Parekh 1999) et le rapport The Future of Multi-Ethnic Britain: Reporting a Report (Parekh 2001)

car elle cause une perte de la culture commune sur laquelle est basée la réciprocité et dont dépend la justice sociale.

Je considère que pour faire face à cette menace, Goodhart propose ce que l'on peut appeler un « épaississement » de la citoyenneté. Cette idée d'épaisseur du lien de citoyenneté est utile pour comprendre et comparer l'approche de Goodhart avec les autres visions de la solidarité présentées à la suite. Un lien épais repose sur un système symbolique spécifique, relevant de la morale, et ne cherchant pas à être jugé par des éléments moraux extérieur à ce système (Walzer 1994, XI). Une citoyenneté basée uniquement sur des liens épais n'a pas de visée inclusive.

Chez Goodhart, cet épaississement se manifeste par une diminution des politiques de reconnaissance multiculturelles et par une accentuation des mesures d'assimilation des immigrés. Dans « National Anxieties » il propose de lier les politiques publiques avec une certaine vision de la « culture commune » (Goodhart 2006c). Cela se traduit par trois mesures : une plus grande sélectivité des politiques migratoires et d'asile, une réduction d'accès aux politiques sociales pour les migrants, et un effort renforcé à l'égard des migrants afin de les encourager sur le plan culturel à faire partie d'un « nous » britannique (Goodhart 2006c).

Il articule ces deux orientations politiques autour de ce qu'il appelle « nationalisme libéral » (Goodhart 2006a), capable de revitaliser le soutien des citoyens envers l'État-providence. Ce nationalisme libéral ressemble sur certains aspects[24] à la religion civile imaginée par Rousseau dans *Du contrat social* (1762) et utilisée par le sociologue Robert Bellah (1967) pour tenter d'expliquer le maintien d'une cohésion nationale aux États-Unis malgré la guerre civile et l'apartheid[25].

Cet épaississement du lien civique est justifié par un paralogisme naturaliste : la limitation de la solidarité aux frontière nationales n'est pas une valeur mais une caractéristique humaine qui survint « naturellement » si les individus au sein d'une communauté donnée sont suffisamment

---

[24] Par exemple, dans « National Anxieties », Goodhart envisage la carte d'identité à la façon d'un badge que l'on brandirait fièrement en tant que citoyen.

[25] Pour une étude approfondie de la façon dont le racisme d'État est ignoré par une certaine conception de l'unité nationale, voir l'ouvrage Richard Rothstein (2017).

similaires[26]. La solidarité limitée est pour Goodhart un mal nécessaire (un mal pour une partie des travaillistes, ceux qui adhèrent aux politiques multiculturels) afin d'atteindre la justice sociale.

Alors que la solidarité est justifiée à travers une argumentation d'ordre éthique, l'inclusion de la diversité est dépeinte comme surérogatoire. La diversité est réduite à un phénomène récent et contingent : l'immigration extra-européenne. Pour Goodhart, réduire l'inclusion à l'accueil des immigrés (sans mentionner les demandeurs d'asile, l'historique colonial ou la diversité déjà-là, celle des nations présentes au Royaume-Uni), permet de réduire ce pendant du « dilemme » comme un élément contingent. Pour Goodhart, les migrants « ont choisi » de venir au Royaume-Uni (Goodhart 2004), les accueillir et « accommoder »[27] leurs revendications culturelles ne relève donc pas de l'obligation morale mais du choix politique et idéologique

La réponse de Goodhart ne fait donc pas d'ambiguïté : pour lui le dilemme progressiste n'est pas un réel dilemme moral car il faut privilégier la solidarité, comprise de façon restrictive, c'est à dire au sein de la communauté nationale dont les liens épais sont renforcés au détriment de l'inclusion de la diversité. La solidarité et la diversité ne sont donc pas comprises comme deux impératifs moraux d'égale intensité. Or, si une préférence semble acceptable, nous ne sommes plus face à un dilemme mais à un simple problème. Autrement, il aurait été envisageable de préférer l'inclusion de la diversité au détriment de la solidarité[28].

Mettre en lumière cette justification déséquilibrée, permet de montrer les limites du cadrage proposé par le dilemme progressiste. Il s'agit maintenant d'aller plus loin sur la façon dont la diversité est envisagée comme problématique en dévoilant la conception épaisse de la citoyenneté revendiquée par le « dilemme ».

---

[26] Dans « Too Diverse ? », Goodhart s'appuie sur le champ controversé de la psychologie évolutive pour affirmer que la création de frontières, d'un « nous » contre un « eux » est une caractéristique innée chez l'humain contre laquelle on ne peut pas lutter. Cette idée soutient en arrière-fond, la nécessité d'une similarité pré-politique comme condition du lien de citoyenneté.

[27] Tel que cela est compris dans les politiques multiculturelles. Voir le sens donné par Gérard Bouchard et Charles Taylor dans le Rapport « Fonder l'avenir le temps de la conciliation, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement liées aux différences culturelles » du 22 mai 2008 : http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integralfr.pdf.

[28] Cette préférence semble d'ailleurs se manifester dans les politiques interculturelles européenne(Kymlicka, 2015).

1.2. Construire la diversité comme élément problématique

1.2.1. Une conception épaisse de la citoyenneté

L'argument de Goodhart ne fait pas état d'une conception claire de la diversité. On peut repérer des éléments fins, appartenant à une conception civique des liens de citoyenneté, comprise comme normes communes sur lesquelles peut s'appuyer le débat public :

> Nous partageons une partie de nos revenus dans les services publics et dans l'État-providence, nous partageons les espaces publics des villes où nous sommes entassés dans les bus, les trains et les métros, et nous partageons une conversation démocratique - filtrée par les médias - sur les choix collectifs que nous souhaitons faire. Tous ces actes de partage sont négociés avec plus de douceur et de générosité si nous pouvons considérer comme acquis un ensemble limité de valeurs et d'hypothèses communes. [Traduction libre] (Habermas 1998, 233-34)

Goodhart reconnait ailleurs la dimension civique de la citoyenneté comme faisant partie de la solution au dilemme progressiste :

> L'idée moderne de la citoyenneté permet dans une certaine mesure de tenir compte de la tension entre solidarité et diversité. La citoyenneté n'est pas un concept ethnique, de sang et de terre, mais une idée politique plus abstraite, qui implique l'égalité des droits (et des devoirs) juridiques, politiques et sociaux pour les personnes habitant un espace national donné. [Traduction libre] (Goodhart, 2004, §40)

Malgré cette mention qui n'est pas développée ni défendue dans le reste du texte, la dimension épaisse de la citoyenneté est bien au cœur de ses préoccupations. Les liens civiques sont insuffisants puisque pour Goodhart il faut une similarité religieuse, ethnique et concernant nos « modes de vie » au sein d'une nation (Goodhart 2006a, 16). Il fait donc référence explicitement à l'idée de similarité basée sur des éléments pré-politiques – ne relevant pas de « ce que nous voulons être » mais du « ce que nous sommes » – comme condition du lien de citoyenneté, ce qui l'éloigne des conceptions civiques et plus ouvertes de la nation, mettant de l'avant la volonté de vivre en commun. Cette idée transparait dans un passage saillant du fait de son ambiguïté (je souligne) :

> Et c'est là que réside l'un des principaux dilemmes de la vie politique dans les sociétés développées : le partage et la solidarité peuvent entrer en conflit avec la diversité. Il s'agit d'un dilemme particulièrement aigu pour les progressistes qui souhaitent à la fois une grande solidarité - une cohésion sociale élevée et une aide sociale généreuse financée par un système fiscal progressif - et la diversité - un respect égal pour un large éventail de peuples, de valeurs et de modes de vie. [Traduction libre] (2004, §4)

Goodhart agrémente son raisonnement d'arguments d'autorité tirés d'allusions à la psychologie évolutionniste et à la psychologie social : « La science est neutre dans ce conflit, ou plutôt elle se tient des deux côtés de l'argument. » [Traduction libre] (2004, §7). Il conclut en rejoignant la position burkéenne (du philosophe Edmund Burke) :

> [Pourtant, les burkéens] affirment que nous nous sentons plus à l'aise avec ceux avec qui nous partageons une histoire et des valeurs similaires, et que nous sommes plus disposés à partager et à nous sacrifier pour eux. Pour dire les choses crûment, la plupart d'entre nous préfèrent les siens. [Traduction libre] (2004, §7)

Cette incapacité à définir clairement ce que Goodhart entend par « les siens » (« *our own kind* » dans le texte) obscurcit le propos. Juste après, il en dit plus sur cette expression dans un passage qui semble témoigner d'une sous-estimation du racisme en Grande-Bretagne :

> « [Les siens] ne signifie pas que nous sommes nécessairement hostiles aux autres ou que nous ne pouvons pas avoir d'empathie pour les étrangers (Il y a ceux qui n'aiment pas les autres, mais en Grande-Bretagne, ils semblent être une petite minorité). » [Traduction libre] (2004, §8).

Les études sur le racisme au Royaume-Uni (Cole 2016; Hopkins 2016) disent le contraire et rappellent l'importance des stéréotypes racistes qui contribuent à ce que les personnes préfèrent « les leurs » (« own kind »). De plus, bien que Goodhart reconnaît l'importance des liens civiques dans la constitution de la communauté politique, il semble davantage préoccupé par la réaffirmation de liens épais.

> Et à cette fin, il doit [le centre-gauche] essayer de développer un nouveau langage pour répondre aux inquiétudes, un langage qui transcende le langage mince et abstrait des droits universels d'une part, et le langage défensif et nativiste de l'identité de groupe d'autre part. Trop souvent, le langage de l'universalisme libéral qui domine le débat public ignore les affinités réelles des lieux et des personnes. Ces affinités ne sont pas des obstacles à surmonter sur

> la voie de la bonne société ; elles en sont l'une des pierres angulaires. [Traduction libre] (Goodhart 2004, §40)

Goodhart reprend Edmund Burke - philosophe et homme politique chef de file de la faction conservatrice au sein du parti whig - pour expliquer sa conception de la similarité qui se construirait d'abord au sein de la famille, puis s'étendrait progressivement dans la commune, la région jusqu'à la nation sans aller beaucoup plus loin (2004). Une lecture proche du nationalisme socio-biologique qui décrit les nations comme des « super-familles » étendues (Van den Berghe 1990), même si, comme nous l'avons vu, Goodhart affirme rejeter les conceptions nativistes du lien civique.

La diversité n'a donc pas de statut moral dans le dilemme progressiste. Elle dénote une conception épaisse du lien politique, c'est-à-dire liée à un « renvoie à un héritage culturel solide » (Walzer 1994, 14), où des éléments prépolitiques comme les liens linéaux – implicites dans l'utilisation du terme ethnie – rendent d'emblée problématique l'intégration de personnes ne partageant pas ces liens, et du même coup, cadre l'idée de diversité comme un obstacle qui nécessite une justification redoublée face à une organisation état-nationaliste qui n'est jamais remise en cause. Ce cadrage de la diversité rend explicite pourquoi la réflexion de Goodhart ne pouvait que conduire à la création d'un dilemme.

Au-delà de l'ambiguïté de la compréhension du lien civique et du même coup, de la diversité, ce qui est important de relever chez Goodhart est la centralité de l'État-nation comme catégorie indépassable de la communauté politique, et par incidence, de la solidarité. Une position qui se manifeste directement à plusieurs reprises dans *Progressive Nationalism* :

> En fait, il est plus facile d'imaginer que les États-nations coopérants atteignent cet objectif sous leur forme actuelle plutôt que comme des entités postnationales qui se sont abolies elles-mêmes en faveur d'un mirage de citoyenneté ou de gouvernement global. [Traduction libre] (Goodhart 2006a, 17)

> L'État-nation, compris comme histoire nationale et l'idée même du peuple britannique, ont tous été en recul ces dernières années. Mais l'État-nation reste le seul site possible pour le partage et la redistribution des ressources et il est donc particulièrement dans l'intérêt du centre-gauche de le préserver et de contribuer à son évolution. [Traduction libre] (Goodhart 2006a, 56)

En contraignant la solidarité à un cadrage état-national, Goodhart impose d'emblée une vision réductrice de la solidarité qui devient alors dépendante de la conception de la nation qui est en jeu. Si cette conception est épaisse, comme cela est le cas à de nombreux endroits dans les écrits de Goodhart, se crée une incompatibilité incontestable (sur le plan logique) entre solidarité et diversité.

Ce qu'il est important de souligner ici, c'est la façon dont les conceptions que nous avons de la communauté politique – et de ses liens avec les concepts de nation et d'État – influence notre capacité à concevoir différentes formes de solidarité. Le cadrage état-national chez Goodhart semble être la première condition d'impossibilité d'une solidarité inclusive. Cependant, elle n'est pas la seule explication. Plus largement, le « dilemme » repose sur une vision qui tend à lier diversité et insécurité culturelle.

1.2.2. La diversité comme menace à la sécurité culturelle

Si le dilemme progressiste est d'abord formulé au Royaume-Uni, la controverse qu'il suscite a été reprise dans différents contextes (notamment en France, Australie, Suède, Pays-Bas et Nouvelle-Zélande). À chaque fois, le « dilemme » est utilisé pour défendre la solidarité contre la diversité.

Afin de montrer cette façon très spécifique de problématiser les liens entre solidarité et diversité, je propose de le détailler dans un autre contexte précis : l'apparition de la notion d'insécurité culturelle en France.

On retrouve chez Goodhart une idée similaire, celle « d'anxiété » de la majorité à l'égard des minorités qu'il désigne comme « *having too much community* » (Pathak 2007, 262) ; que l'on pourrait traduire par « communautaristes ». Ce lien entre diversité et sécurité est particulièrement saillant dans l'ouvrage *Progressive Nationalism*, où Goodhart développe l'idée que l'identité et la sécurité doivent être pensée ensemble dans un questionnement plus vaste sur la communauté politique (Goodhart 2006a, 17). D'autres contextes auraient pu être choisis, comme l'Australie, les Pays-Bas ou la Nouvelle-Zélande où l'on retrouve un schéma similaire de problématisation (Ahearne 2017, 268).

Choisir d'étudier le cas français permet de montrer dans un contexte politique différent, une formulation similaire du « dilemme ». De plus, le concept d'insécurité culturelle a un rôle influent au sein des milieux d'extrême droite européens (Ahearne 2017, 274).

En France, si l'expression « dilemme progressiste » n'apparaît dans les débats publics, l'idée qu'elle sous-tend est bien présente. Comme le souligne le sociologue Cyril Jayet (2013, 23) :

> Si cette problématique n'est pas extrêmement commune dans l'espace public français, ce n'est certainement pas parce que ses hypothèses de base n'y seraient pas partagées. Bien au contraire, c'est sans doute qu'elles y sont acceptées comme des évidences dans le cadre des débats sur le républicanisme et sur l'intégration, débats dans lesquels il est banal de souligner les méfaits du communautarisme « à l'anglo-saxonne » et de l' « enfermement » des individus dans des identités particulières

Ainsi, il n'est pas rare de mobiliser sans la questionner, la formule « solidarité nationale » (Supiot 2015, 14) afin de désigner la solidarité mise en œuvre par les institutions publiques. Le terme est à la base des textes juridiques qui établissent le cadre de l'État-providence : « L'organisation de la sécurité sociale est fondée sur le principe de solidarité nationale » (Article L.111-1, 1978, Code de sécurité sociale). Cette formule affirme la congruence perçue entre solidarité et nation dans un pays où les frontières civiques et nationales sont souvent confondues (Chabal 2015, 26). Même si en pratique, il existe des solidarités transnationales en France, tournées vers les « non-nationaux » (Lahusen, Zschache, et Kousis 2021). Cette conception rentre dans une vision française du politique fortement liée à une vision épaisse de la nation, conçue comme identité forgée à travers le roman national (Noiriel 2007) et où la reconnaissance de la « diversité » – comprise comme politiques multiculturelles – a souvent été considérée comme suspecte[29].

La problématisation des tensions entre solidarité et diversité se manifestent autour de l'idée d'insécurité culturelle en France dans les années 2000. Cette notion émerge sous l'impulsion de l'essayiste Christophe Guilluy et du politologue Laurent Bouvet. Christophe Guilluy la défini comme « le ressenti des catégories populaires confrontées à l'intensification des flux migratoires

[29] Différentes positions existent. Certains considèrent le multiculturalisme comme une « régressions » (Jelen 2007) qui sacralise la victimisation des minorités (Todorov 1995). D'autres, s'interrogent de façon plus nuancée sur les implications racialistes et polygénistes du multiculturalisme (Taguieff 1995)

dans le contexte nouveau de l'émergence d'une société multiculturelle » (Guilluy 2016, 153). Comme dans le cas britannique, Laurent Bouvet et Christophe Guilluy s'affichent comme des sympathisants de l'aile centriste de la gauche française qui cherche à influencer la ligne idéologique du Parti Socialiste en l'invitant à intégrer à son agenda des notions habituellement mobilisées par la droite (Ahearne 2017, 271). Ainsi, alors que la gauche socialiste avait l'habitude de se concentrer sur la notion d'insécurité économique, les deux auteurs proposent d'ajouter la dimension culturelle afin de renouer avec les « autochtones » (Guilluy 2016, 146; 2019, 155) terme désignant les « catégories populaires d'origine française et d'immigration ancienne » (Guilluy 2019, 150).

Les mêmes éléments structurant le dilemme progressiste au Royaume-Uni se retrouvent dans l'idée d'insécurité culturelle. Tout d'abord une opposition entre une identité culturelle, liée à un héritage ancien, et l'apport par l'immigration d'une diversité qui la menacerait. Ensuite, le fait que cette diversité soit une menace réelle n'est pas important. Seule compte la façon dont ceux que l'on désigne comme autochtones perçoivent cette diversité comme étant ou non une menace (Habermas 1998, 86). Il n'y a donc pas d'opposition irrémédiable à la base du problème, pourtant la situation est là aussi présentée comme dilemmatique. Comme dans le contexte britannique, un renforcement de la solidarité est présentée comme la seule solution (Guilluy 2016, 161), même si cela se fait au prix de moins d'inclusion ou d'égalité : « Elle exige [la solidarité] la régulation des flux migratoires qui permet de réduire mécaniquement l'instabilité démographique et les tensions territoriales liées à l'angoisse de l'autochtone de devenir minoritaire. » (Guilluy 2016, 162). Cette régulation qui serait exigée par la solidarité a pour seul but de « rassurer l'autochtone » pour qu'il accepte « l'autre » (Guilluy 2016, 162). Laurent Bouvet quant à lui parle de l'absence d'utilité de la diversité, qui ne permet

> ni une meilleure redistribution des ressources ni davantage d'égalité. Au contraire, en période de difficultés économiques et sociales, la diversité, notamment ethno-raciale – caractéristique des groupes issus de l'immigration récente –, conduit à une dégradation du lien social d'ensemble, en raison d'un renfermement des différents groupes sur eux-mêmes et du rejet vis-à-vis des autres (Bouvet 2015, 170-71)

Le concept est accueilli froidement par une partie de la gauche et par plusieurs historiens français, le reléguant au même niveau que l'idée de « racisme anti-blanc[30] ». Tandis que d'autres entrent en discussion et proposent de l'amender pour mettre de l'avant la primauté de la variable socio-économique (Lebourg 2012). L'idée de dilemme progressiste a eu des résonnances plus largement dans la littérature française, notamment à travers les travaux du Centre d'analyse et d'intervention sociologique (CADIS) affilié à l'EHESS, et en particulier de l'un de ses membres Michel Wieviorka (1996) ; qui critique l'idée de lien négatif entre reconnaissance et intégration républicaine française. Ces travaux obtiennent un écho à l'internationale avec les études de Ruud Koopmans qui reprend la terminologie « dilemme progressiste » et l'associe à la thématique sécuritaire (2010). Elle a également reçu un accueil positif dans l'arène politique anti-européenne pour dénoncer l'impossibilité d'une Europe fédérale[31].

Finalement, dans l'arène politique, l'idée d'insécurité culturelle est largement reprise par l'extrême droite institutionnelle française (Ahearne 2017). Elle l'est également par les groupes d'ultra-droite qui mènent des actions d'occupation de la rue afin de favoriser la solidarité « entre français de souche[32] », une terminologie qui ne laisse plus de doute quant à la compréhension raciale de la similarité qui est en jeu dans le « dilemme ». L'extrême droite développe ses propres outils intellectuels autour de l'idée d'insécurité culturelle notamment dans les écrits d'un des principaux penseurs de la Nouvelle droite, Alain de Benoist (Giesen 2015). L'ambiguïté dans l'utilisation des termes « culture » et appartenance « ethno-raciale » par Laurent Bouvet facilite grandement cette mobilisation par l'auteur d'extrême droite qui se définit lui-même comme « ethno-différencialiste » (Giesen 2015).

---

[30] Une tribune dans l'Humanité du 13 octobre 2015 intitulée « Comment les penseurs de l'émancipation peuvent-ils réinvestir l'espace public ? » et signée par les historiens Pierre Serna, Blaise Dufal, Nicolas Offenstadt et la philosophe Juliette Grange porte cette critique. URL : https://www.humanite.fr/idees-debats-tribunes/intellectuels/comment-les-penseurs-de-l-emancipation-peuvent-ils-reinvestir-l-espace-public-5-586517

[31] Voir par exemple Augustin Landier et David Thesmar dans Les Échos, « Diversité ou solidarité : le dilemme inavouable de l'Europe » (22/09/10) ou encore Bruno Amable dans Libération, « Les dangers du fédéralisme européen », (18/06/12)

[32] Ces opérations étaient notamment menées par Génération identitaire, groupe d'extrême droite dissout en 2021 par le Conseil des ministres en accord avec le Code de la sécurité intérieure relatif à l'incitation à la haine sur les personnes sur la base de leur origine supposée. Damien Rieu est interrogé sur cette activité dans cet article du Figaro URL : https://www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/03/18/01016-20150318ARTFIG00370-maraudes-pour-les-sdf-francais-de-souche-l-ex-porte-parole-des-identitaires-relaxe.php

2. Aux racines académiques du « dilemme », des compréhensions différentes de la diversité

Jusqu'à présent, j'ai volontairement employé le terme diversité sans préciser son usage afin de m'en tenir aux terminologies floues mobilisées par les tenants du dilemme progressiste qui oscillent entre conceptions épaisse et fine du lien politique. Cependant, une analyse des tensions entre solidarité et diversité nécessite une clarification d'un terme qui est non seulement employé par des acteurs politiques et universitaires aux obédiences variées, mais qui sous certains aspects, relève davantage du « mot-valise » qui peut provoquer autant de « fascination » que de « répulsion » (Sénac 2012, 49).

Comme nous l'avons vu, le dilemme progressiste n'est pas une formulation issue d'un travail académique. Il émerge dans un contexte d'influence politique au sein du parti travailliste. Cependant, il n'est pas exempt de lien avec le monde académique, puisque des économistes (Alesina, Glaeser, et Sacerdote 2001; Alesina et al. 2003), politologues (Banting 2010; Kulin, Eger, et Hjerm 2016; Pathak 2008) et philosophes du politique (Banting et Kymlicka 2017; Kymlicka 2015) font référence et discutent de l'existence du dilemme progressiste. Un examen de cette littérature permet du même coup de mettre en perspective la conception de la diversité qui est contenue dans l'idée de dilemme progressiste par rapport aux autres conceptions disponibles dans la littérature, et de mettre en lumière différentes façons dont les deux termes sont problématisés.

2.1. L'apparition du « dilemme » chez les économistes : l'immigration comme source de diversité

L'étude par des économistes (Alesina et al. 2003; Alesina, Glaeser, et Glaeser 2004; Alesina, Michalopoulos, et Papaioannou 2016; Alesina et La Ferrara 2000; Easterly et Levine 1997) des relations entre diversité et solidarité se fait dans un cadrage bien précis. Il s'agit d'analyses quantitatives, basées sur des conceptions ethniques de la diversité dont la mesure se fait par la

taille et l'origine des population immigrantes dans les pays étudiés. Ces études ont grandement contribué à alimenter ses thèses et les débats politiques autour du « dilemme » (Jayet 2013).

Les économistes William Easterly et Rosse Levine (1997) montrent dans une perspective comparative internationale que la diversité ethnique est corrélée négativement à des politiques publiques stables et à la croissance économique nécessaire à une solidarité état-providentielle. William Easterly se joint à d'autres économistes, notamment Alberto Alesina, Glaeser et Sacerdote pour poursuivre ces recherches. Dans un article intitulé « Fractionnalization » (2003), ils utilisent la diversité ethnique pour expliquer les raisons pour lesquelles les États-Unis n'ont pas développé des États-providence sur le même modèle que les États européen. Alberto Alesina poursuivra cet axe de recherche dans une multitude de travaux (Alesina, Glaeser, et Sacerdote 2001; Alesina, Glaeser, et Glaeser 2004; Alesina, Harnoss, et Rapoport 2016; Alesina, Michalopoulos, et Papaioannou 2016; Alesina et al. 2003). Ces études testent différents paramètres intervenant dans le lien entre diversité et solidarité, comme la taille des minorités ethniques qui permettrait d'expliquer les différences de dépenses sociales entre les villes et États aux États-Unis (Alesina, Baquir, et Easterly 2001 ; Luttmer 2001).

Depuis, ces études ont été l'objet de vives critiques. Alberto Alesina et ses collègues reconnaissaient déjà dans leur article de 2003, la difficulté d'établir un indicateur de la diversité – entendue comme fractionnement (« fractionnalization ») dans leur article. Ainsi, ils notent l'élasticité de la catégorie « ethnie » et sa variabilité en fonction des contextes (Alesina et al. 2003, 159). Une catégorie dont les frontières avec celle de « race » sont floues (Simon 1997) permettant des conceptions mixtes entre ethnie et « race » dans l'auto-identification utilisée par les recensement aux États-Unis et au Royaume-Uni (Aspinall 2003). Une nuance qui n'apparaît pas dans la démarche positiviste de ces auteurs, faisant oublier que la race est une catégorisation socialement construite, à la fois comme production idéologique et comme résultat de la discrimination (Guillaumin 1972). À travers leur étude, il est déjà possible de noter la pertinence de distinguer entre ce qui relève de l'auto-définition d'un groupe en tant qu'ethnie, et ce qui relève de la perception d'un groupe (majoritaire) par rapport à d'autres (minoritaires) (Alesina et al. 2003, 160). Une distinction qui n'a pas été prise en compte dans l'étude de 2003.

Les indicateurs qui lient fragmentation ethnique et croissance économique (Alesina et al. 2003; Breidahl 2019; Fearon 2003) présentent une fiabilité insuffisante (Chandra et Wilkinson 2008; Green 2013; Kymlicka et Banting 2006). Les études transnationales qui fournissaient des preuves en faveur de l'existence du « dilemme » (Brady et Finnigan 2014; Burgoon, Koster, et van Egmond 2012; Mau et Burkhardt 2009; Mewes et Mau 2012), ont été critiquées du fait de leur focalisation exclusives sur la taille de la population née à l'étranger et l'attitude individuelle de soutien aux politiques sociales afin de mesurer l'effet de l'immigration l'État-providence (Kulin, Eger, et Hjerm 2016). Or les études sur les attitudes anti-immigration montrent qu'il n'y a pas de lien systématique entre taille de la population immigrée et attitudes anti-immigration (Ceobanu et Escandell 2010, 322). La perception par les autochtones de la population immigrée, ainsi que la prégnance de facteur liés au niveau de racisme individuel permettent mieux d'expliquer les attitudes anti-immigration (Hjerm 2007; Schlueter et Scheepers 2010; Semyonov et al. 2004).

Les recherches récentes sur le « dilemme » utilisent donc l'attitude à l'égard de l'immigration, qui permet de prédire de façon plus précise, bien que non systématique, l'attitude individuelle à l'égard des politiques sociales. Cependant, les mécanismes sensés expliquer le lien causal restent théoriques : les préjugés au sein du groupe (Eger 2010), le mérite (Oorschot 2000), la confiance (Alesina et La Ferrara 2000), ou la réciprocité (Alesina, Glaeser, et Sacerdote 2001, 226; Habyarimana et al. 2009; Rothstein 1998, 142). Ces mécanismes sont à l'état d'hypothèses. Par exemple, plus les migrants sont perçus comme non méritant par les autochtones, et moins le soutien à l'État-providence sera fort (Oorschot 2000).

L'existence d'une causalité négative entre diversité ethnique et solidarité comprise comme politiques n'a cessé d'être remise en cause jusqu'à ce jour (Portes et Vickstrom 2011; Schaeffer 2014; Stichnoth et Van der Straeten 2013; Stolle et Harell 2015; Van der Meer et Tolsma 2014).

Considérant l'évolution de la littérature, il semble donc pertinent de se focaliser non pas sur une causalité directe entre immigration et soutien à l'État-providence, mais d'ouvrir davantage ces deux pendants du « dilemme » afin de s'interroger sur les attitudes des individus à l'égard de ces deux termes. Comme le soutiennent Joakim Kulin et ses collègues dans un article publié par l'*American Sociological Association*, la relation entre immigration et soutien à l'égard de l'État-

providence dépend de la façon dont les individus comprennent ces questions (2016, 3). C'est pourquoi, il semble à ce stade fructueux de s'intéresser aux justifications qui peuvent être mobilisées pour comprendre et soutenir une relation – conflictuelle ou harmonieuse – entre ces deux termes. Cependant, l'exploration de ces justifications nécessite plusieurs précisions conceptuelles quant à la façon dont la philosophie politique aborde la diversité et la solidarité. J'expose l'état de l'art concernant le premier terme dans le reste de cette partie, en remontant aux racines plus anciennes qui alimentent toujours le problème, tandis que le second terme sera discuté à la partie suivante.

2.2. Une thèse aux racines anciennes : la diversité fonctionnelle

L'idée que la similarité ethnique favoriserait la solidarité n'est pas nouvelle dans les milieux académiques. L'importance de l'homogénéité ethnique a longtemps été un postulat en philosophie politique (Bloemraad, Korteweg, et Yurdakul 2008, 156; Jayet 2013, 232; Sager 2016), même chez des auteurs libéraux classiques préoccupé par la protection de l'individualité comme John Stuart Mill (1859)[33]. Plus spécifiquement, ce sont les penseurs nationalistes comme Ernest Renan ou Johann Gottfried Herder[34] qui ont porté cette idée qui a été ensuite reprise dans les études sur la nation et le nationalisme (Anderson 2006; Gellner 1983; Hechter 1987; Nairn 2015). Dans cette littérature, une partie importante considère la diversité sous le prisme de sa fonction dans le processus de légitimation du pouvoir politique (Sager 2016, 47; Anderson 2006). Le nationalisme est alors un processus qui vise à contenir ou réduire la diversité culturelle afin d'augmenter la légitimité du pouvoir politique de l'État (Mann 2005). Cette approche marquée par les études sur le nationalisme – notamment le modernisme économique (Hechter 1987;

---

[33] Voir la critique de naturalisation de l'homogénéité nationale résumée par Alex Sager : « les nationalistes libéraux ont tendance à naturaliser l'État-nation en présupposant des cultures homogènes délimitées à l'intérieur de celui-ci et en supposant trop rapidement que le champ de la justice distributive s'arrête aux frontières de l'État. » [Traduction libre] (2016, 46).

[34] Même s'il est courant dans la littérature sur le nationalisme d'opposer la vision d'Ernest Renan et celle de Herder, les deux ont une compréhension de la nation comme le résultat d'un processus d'homogénéisation culturel et ethnique. Il est par exemple reconnu qu'Ernest Renan construit une « fiction contractuelle » (Tardivel 2016, 56) sur la base d'éléments culturels et ethniques. Pour une recension de la littérature sur ce point voir le travail d'Alain Dieckhoff (2006).

Nairn 1997) et culturelle (Anderson 2006; Gellner 1983) – s'intéresse davantage à qualifier la fonction de la diversité dans la stabilité politique de l'État-nation.

Pour cette littérature, le nationalisme est une force homogénéisatrice et source de stabilité institutionnelle (Brubaker 1996; Calhoun 1993; Zubaida 1978; Roseberry 1996). L'homogénéité est entendue au sens sociologique large, comme l'ensemble des structures et processus sociaux qui soutiennent la société (Zubaida 1978, 56). Ces structures sont si profondément ancrées, que certains auteurs remarquent que même les mouvements de résistance à l'homogénéisation nationaliste doivent adopter les formes et le langage dominant pour se faire entendre (Roseberry 1996, 81).

On retrouve cette conception fonctionnelle de la diversité dans les travaux sur la citoyenneté (Bloemraad, Korteweg, et Yurdakul 2008). La formulation la plus ancienne dans cette littérature sur l'importance de l'homogénéité pour la stabilité et la solidarité est sans doute celle de Thomas H. Marshall (1950). Ce dernier propose une lecture progressiste de l'évolution des droits rattachés à la citoyenneté. Marshall suggère que les changements économiques ont conduit à l'extension des droits civils, puis des droits politiques. Finalement, les droits sociaux[35] sont acquis à la suite de la lutte de la classe ouvrière qui mobilise ses droits politiques. Ces droits sont non seulement importants en eux-mêmes mais aussi comme façon de garantir une base commune nécessaire au fonctionnement de la solidarité état-providentielle (Bloemraad, Korteweg, et Yurdakul 2008, 157).

Cette hypothèse est ensuite reprise par le politologue Robert Putnam qui s'intéresse au lien entre diversité ethnique et confiance (2007). Putnam pose la question en termes de coûts et bénéfices relatifs de la diversité dans une société donnée (Putnam 2007, 139). Il analyse l'effet de l'érosion de la confiance au sein de la communauté politique sur la solidarité dans des pays diversifiés culturellement. Son travail a ouvert un axe de recherche repris par d'autres études qui testent

[35] Qu'il définit comme « un minimum de bien-être et de sécurité économique rattaché au droit de participer au patrimoine social et de mener une vie civilisée selon les normes en vigueur dans la société. » [Traduction libre] (Marshall 1950, 11 : 11).

l'influence de la cohésion sociale – dont la nation serait une des dimensions — sur le niveau de redistribution (Bloemraad, Korteweg, et Yurdakul 2008).

Les approches systémiques du politiques, les théories de Rokkan (1975) ou Dahl (1989), font de la nation homogène sur le plan culturel une condition nécessaire à la loyauté envers le pouvoir central. Les études sur le nationalisme accordent à ce dernier une force explicative importante dans l'unification des « communauté imaginée » (Anderson 1983).

Cette approche fonctionnaliste de la diversité est largement marquée par les travaux d'Émile Durkheim sur la solidarité qui est considéré comme le fondateur de l'étude de la cohésion sociale (Fournier 2005; Tirkyakian 2005). L'importance fonctionnelle de l'homogénéité apparaît dans le concept de solidarité mécanique (Durkheim 2007). Cependant, lorsque Durkheim décrit la société diversifiée dont il est contemporain, les conséquences normatives qu'il tire sont bien différentes de celle du « dilemme ». Durkheim explique l'apparition d'une nouvelle forme de solidarité, moderne, qu'il qualifie d'organique. Pour lui, cette solidarité n'est pas basée sur des liens plus faibles mais différents. Si les études sur la cohésion sociale ont dépassé les analyses durkheimienne (Donzelot 2006) en montrant l'existence de plusieurs paradigmes (holiste et individualiste) et plusieurs conceptualisation de la cohésion sociale (comme intégration, comme contrat social, comme communauté, etc) (Lafaye 2009; 2011) ; les études du sociologue français restent une des premières formes de réponse au dilemme progressiste.

La place de Durkheim dans l'étude de la solidarité reste importante notamment dans les études sur la cohésion sociale (Guibet Lafaye 2009, 2011). Par exemple, certains chercheurs proposent de conserver une approche durkheimienne en lui intégrant des éléments de philosophie politique libérale – l'incommensurabilité des valeurs et la diversité des conceptions du bien – afin d'offrir une définition plus fine de la solidarité et mieux adaptée aux exigences éthiques contemporaines (Forsé Michel et Parodi 2010, 123-65; Forsé et Parodi 2009). Ils parviennent ainsi à clarifier le concept de cohésion sociale qui est pour eux à la fois un état et un processus, une situation réelle et idéale, comme n'étant pas l'absence de conflit mais comme « ce qui assure la coexistence dans le cadre raisonnable du respect de l'égale liberté́ de chacun » (Forsé et Parodi 2009, 32). Pour ces

deux auteurs, la cohésion sociale rend compte de la même chose que ce que l'on appelait solidarité à l'époque de Léon Bourgeois et d'Émile Durkheim (Forsé et Parodi 2009, 3).

2.3. Les conceptions de la diversité dans la philosophie politique contemporaine

La diversité est la source d'une littérature abondante en philosophie politique contemporaine. Elle cristallise de nombreux enjeux importants, tels que la reconnaissance des différences en démocratie libérale (Gould 2021), son utilisation pour promouvoir la liberté individuelle (Kymlicka 1995), elle est parfois vue comme une menace, pour l'égalité formelle (Barry), pour le droit des femmes (Okin et al. 1999), pour la nation et l'État (Villavicencio 2008). Certains considèrent qu'elle remet en cause la stricte séparation entre sphère publique et privée (Weil 2005) et l'assimilationnisme (Weil 2002). L'axe opposant diversité comprise comme « lutte pour la reconnaissance » (Honneth 1996) et redistribution (Fraser et Honneth 2003; Honneth 1996; Taylor et al. 2011) est sans-doute celui qui a le plus concentré les débats à la fin des années au début des années 2000. Ces discussions s'inscrivent dans la formation du multiculturalisme comme champ d'étude en philosophie politique (Carens 2000; Kymlicka 1989; Raz 1995; Taylor 1985; Taylor et al. 2011) à la suite de ce qui a parfois été appelé « le quiproquo » (Taylor 1997b) entre libéralisme et communautarianisme (Berten, Silveira, et Pourtois 1997). Ces débats ont été élargi et en partie dépassés par une littérature remettant l'accent sur les rapports de pouvoir constitutifs de la diversité (Ahmed 2012; Banting et al. 2019; Winter 2011).

Il est donc impossible de rendre compte dans ce travail de la richesse de ces débats. C'est pourquoi, je me concentre sur les conceptualisations de la diversité qui ont cours dans les débats autour du dilemme progressiste. Ce choix est motivé pour deux raisons.

La première forme de conceptualisation de la diversité est mobilisée par la littérature académique récente qui discute du dilemme. Il s'agit de la diversité comme pluralité des options du bien (Kymlicka 1995). Comme nous l'avons vu, elle est également mobilisée par certains tenant du dilemme, tel que Goodhart, qui mobilise le cadrage libéral de respect de la pluralité des choix de

vie[36]. Cependant, comme nous l'avons également vu, cette vision coexiste chez Goodhart avec une conception plus épaisse des liens où ces choix de vie doivent être limités au nom de la solidarité. Il s'agit donc d'un passage indispensable non seulement pour comprendre ce qui se joue dans le « dilemme » mais également pour comprendre la façon dont il est envisagé par une partie importante de la littérature en philosophie politique.

La seconde conceptualisation (la diversité politique) est pertinente au regard de la lecture que j'ai proposée du « dilemme » dans la partie précédente. J'ai montré comment le « dilemme » problématisait un questionnement qui relève en réalité d'un processus dialectique de subjectivisation (Winter 2011, 60) qui, dans le dilemme progressiste, n'est présenté que du point de vue supposé du groupe majoritaire face à l'immigration qui est alors décrite comme une expérience d' « insécurité culturelle » (Bouvet 2015). En ce sens, il est pertinent de ne pas analyser les relations entre diversité et solidarité seulement comme l'expression d'un conflit de valeurs désincarnées, mais également comme la manifestation d'un conflit entre groupes mutuellement constitués par le biais d'un processus intersubjectif ancré dans des rapports de pouvoirs.

Cette cartographie partielle, permet de nous orienter vers une compréhension plus fine des tensions entre diversité et solidarité en fonction précisément de la conceptualisation de la diversité qui est utilisée. Cela permet du même coup de mieux situer la façon dont le terme est employé au sein de la controverse du dilemme progressiste.

2.3.1. La diversité comme pluralité des options du bien

Dans *La citoyenneté multiculturelle,* Will Kymlicka (1995) propose une conception de la diversité qui reste fidèle au libéralisme faisant des politiques de droits culturels non pas le dépassement de l'universalisme mais son achèvement. Il replace au centre de leur justification les principes

[36] Goodhart considèdre que cette forme de diversité est majoritaire et respectée au Royaume-Uni. Dans son ouvrage, il mentionne cette idée à plusieurs reprises, notamment ici : « De toute évidence, une société développée et libérale telle que la Grande-Bretagne peut maintenir et maintient une grande variété de croyances et de modes de vie, qui sont tous compatibles avec un sens adéquat de la britannicité. » [Traduction libre] (2006a, 32).

démocratiques de liberté et d'égalité. Les droits culturels sont alors présentés comme le prolongement des droits de la citoyenneté de Marshall (1950) ayant un effet intégrateur.

Ce débat met en porte-à-faux la théorie de la justice rawslienne en la soumettant à une série de critiques qui tendent vers une meilleure prise en compte des identités – religieuses, culturelles, ethniques mais aussi sociétales – dans la constitution de la justice. On peut trouver la source de ces critiques chez Hegel qui est volontiers cité par les représentants les plus influents de cette approche communautarienne (Taylor 1992, Sandel, 1998). Ces débats, surtout présents dans la littérature nord-américaine, s'inscrivent dans un contexte de domination de la philosophie libérale. La critique communautarienne proposait une conception alternative à la justice rawlsienne en critiquant la prétention neutraliste de l'État libéral et réintégrant la défense du bien dans les prérogatives de l'État (Berten, Silveira, et Pourtois 1997, 4).

Will Kymlicka répond en partie à ces critiques en proposant une réconciliation entre libertés individuelles et droits des minorités (1995). Pour lui, la liberté individuelle comprise comme autonomie (Kymlicka 1995, 50, 80-81) est seulement possible grâce à ce qu'il nomme « cultures sociétales » (Kymlicka 1995, 82) qui offrent des modes de vie porteurs de sens (Kymlicka 1995, 83). Non seulement la diversité de ces cultures sociétales permet aux individus de choisir entre l'une ou l'autre de ces cultures, et donc d'exercer leur autonomie en effectuant un choix (Kymlicka 1995, 80) ; mais en plus, ces cultures sociétales donnent une clef de lecture du monde qui permet aux individus d'agir en autonomie (Kymlicka 1995, 83).

Il réintègre ainsi la question de la différence culturelle dans un langage libéral et universaliste, s'éloignant ainsi du communautarianisme d'un Sandel (1998) ou du républicanisme d'un Taylor (1989). Les différences culturelles sont l'expression d'un droit universel et d'une égalité entre les citoyens et non la manifestation d'un relativisme moral autorisant les pratiques illibérales.

La définition de la culture de Kymlicka dépend surtout de l'existence d'une structure (processus d'institutions communes) et ne se limite pas à son caractère (le contenu de la culture qui la caractérise). Une nation est une culture sociétale, c'est à dire une

> culture qui offre à ses membres des modes de vie porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de

> l'éducation, de la religion […] ces cultures tendent à être territorialement concentrées et fondées sur une communauté linguistique […]. Ces cultures sont « sociétales » pour souligner le fait qu'elles ne renvoient pas simplement à une mémoire ou à des valeurs partagées, mais comprennent en outre des institutions et des pratiques communes (Kymlicka 2001, 115)

Cette définition reste floue et n'autorise pas des distinctions plus fines, notamment entre groupe d'intérêt et groupe d'identité (Gutmann 2003). En effet, si certaines pratiques ou institutions communes relèvent de l'intérêt – comme peuvent l'être les biens publics en économie – d'autres sont valorisées en soit, et non pour les intérêts qu'elles portent – un bien commun au sens républicain ou une valeur religieuse par exemple. Dans le cadre des relations entre groupes minoritaires et du groupe majoritaire, certaines revendications peuvent relever d'une ou de l'autre des catégories, rendant les délibérations confuses.

2.3.2. La diversité profonde

La critique du libéralisme de Taylor puise ses sources chez Hegel, Herder et Rousseau et s'articule autour du concept de « diversité profonde » (*deep diversity*) (Taylor 1991). Elle s'inscrit dans une distinction entre deux niveaux de diversité : une diversité de premier degré et une de second degré, aussi appelée « diversité profonde ». La diversité de premier degré renvoie aux différences sur le plan culturel, historique et de perspective en général, sur la signification de l'appartenance à une identité commune. Dans ce cas précis, Taylor reprend l'exemple de l'allégeance au Canada (Taylor 1992, 212). La diversité profonde fait référence aux façons irréductibles et différentes de se rattacher à la communauté politique (Taylor 1992, 213). Il s'agit de reconnaître « que la pluralité des modes d'appartenance serait également reconnue et acceptée » [Traduction libre] (Taylor 1991, 183) afin de proposer une alternative à ce qu'il appelle le modèle de citoyenneté uniforme. Taylor donne l'exemple suivant :

> Un Torontois d'origine italienne par exemple, ou encore un citoyen d'Edmonton d'origine ukrainienne, pourraient bien se sentir Canadiens à titre de titulaires de droits individuels dans une mosaïque multiculturelle. Leur appartenance ne passerait pas par une autre communauté, bien que l'identité ethnique puisse être importante pour eux de diverses façons. Toutefois, ces personnes pourraient accepter qu'un Québécois, un Cri ou un Déné puissent concevoir leur appartenance autrement que ceux qui se perçoivent Canadiens tout en étant membres de leur communauté culturelle. Réciproquement, le Québécois,

> le Cri ou le Déné pourraient reconnaître la légitimité parfaite de l'identité selon le modèle de la « mosaïque ». (Taylor 1992, 213)

Avec cette distinction, Taylor propose de sortir de la « présomption d'unanimité » (Taylor 1992, 148) dans la vie démocratique. La diversité profonde invite à trouver un terrain d'entente dans la délibération publique non sur les éléments en communs mais dans « la lutte loyale entre les différentes tendances qui aspirent à déterminer les buts de la communauté » (Taylor 1992, 148). Ainsi, « le terrain d'unité [...] ne se définit plus par un contenu concret, mais plutôt par le fait que tous tiennent *à leur façon* à conserver une identité collective, veulent continuer cette histoire, proposent de faire progresser cette communauté » (Taylor 1992, 213).

Cette conception de la diversité tranche avec la vision individualiste de Kymlicka sans pour autant rejoindre la position portée par les tenants du « dilemme » où unité semble synonyme d'uniformité. Elle offre une conception qui en même temps est plus collective de la diversité et tient compte de la complexité dont les identités s'imbriquent à l'échelle d'un individu.

Il est cependant possible de critiquer cette conception comme étant encore pas assez pluraliste(Blattberg 2020). Taylor a une conception moniste de l'éthique, c'est-à-dire que pour lui les valeurs peuvent être agencées de manière cohérente de sorte à éviter le conflit. Il est donc fermé à une forme encore plus profonde de diversité qui accepte des formes irréconciliables de conflits. C'est pourquoi on peut dire qu'il se range du côté de ceux qui, par réflexe, considèrent l'immigration, et donc la diversité, comme une menace potentielle (Blattberg 2020, 233). D'un point de vue moniste, la négociation – dans ce cas-ci entre identités des arrivants et celles des locaux – implique que l'on doive peut-être compromettre ses valeurs afin d'atteindre un accommodement, contrairement à la conversation où l'autre est conçu comme une source potentielle d'apprentissage (Blattberg 2004) Néanmoins, je rejoins une autre critique formulée par Daiva Stasiulis (1995) et reprise par Elke Winter (2011, 146) qui reproche à Taylor de laisser de côté la dimension politique de la construction de la diversité. Dans le contexte canadien, cela aurait pour conséquence de ne pas considérer sur le même plan les revendications des minorités n'appartenant pas à la communauté franco-québécoise ou à la majoritaire anglo-canadienne en les reléguant à une « diversité de second degré », contrairement à la diversité de « premier

degré » qui inclus l'identité majoritaire comme commune car institutionnalisée (Stasiulis, 1995, 203). J'explicite ce point de vue dans la partie suivante.

2.3.3. La diversité comme négociation des rapports de pouvoir

En fonction des contextes politiques, la diversité est plus ou moins difficile à aborder depuis la perspective de la culture majoritaire qui semble régulièrement « découvrir » cet enjeu (Todorov 1989), le cadrant parfois au travers de son utilité pour la majorité culturelle (Robert-Demontrond et Joyeau 2006) dans des débats publics prenant la forme de polémiques, ou de *backslashs* contre le multiculturalisme (Vertovec et Wessendorf 2010).

Dans ce contexte, apparaît une série de travaux qui critiquent le multiculturalisme libéral, lui reprochant d'obérer les rapports de pouvoirs – entre minorités et majorité – qui se jouent dans l'utilisation de notion de diversité (Alexander et Smith 2005). Par exemple, Tariq Modood considère que Kymlicka marginalise certaines problématiques et en particulier la colonisation, pourtant spécifiques aux politiques migratoires européennes (Modood 2013, 3). Ce courant considère que la diversité n'est pas qu'une affaire de hasard démographique ou sociologique (Modood 2013, 5). Il critique le multiculturalisme libéral qui aurait une vision relativement statique des identités collectives (Winter 2011, 32). Il considère que la diversité se construit et se négocie au sein de rapports de pouvoir ancrés dans une histoire spécifique (Winter 2011). En résumé, l'approche politique considère que

> Le fait de traiter les groupes et leurs expressions culturelles comme des phénomènes isolés, en dehors de leurs relations sociales constitutives, masque le fait que l'association entre un groupe social et son ou ses signifiants naît dans le contexte de relations de pouvoir spécifiques. Elle camoufle les processus par lesquels les individus, en vertu de leur classification comme membres de certains groupes, se voient attribuer des positions spécifiques au sein de la hiérarchie sociale, et elle occulte l'appropriation de leur travail (Juteau, 1999a, chapitres 1, 8). Plus important encore, il contribue à la perpétuation de l'inégalité, à l'intensification des frontières fermées et à la montée du fondamentalisme. [Traduction libre] (Winter 2011, 64)

Il n'est plus question de voir la diversité seulement comme pluralité des conceptions du bien mais comme négociation de compromis concernant des identités réelles ou perçues au sein d'une communauté politique. Est divers ce qui est désigné comme tel (Guérard de Latour 2009, 16). La

question est recentrée sur les acteurs qui construisent cette diversité au sein des relations de pouvoir qui les lient et au travers desquelles la notion de différence se créer :

> La « différence » en question est généralement marquée par diverses formes de racisme et d'idéologies similaires, car les migrants sont issus de sociétés ou de groupes qui ont été historiquement dominés et/ou perçus comme inférieurs par les sociétés dans lesquelles ils se sont installés.[Traduction libre] (Modood 2013, 6)

Ces travaux sont directement tirés des études postcoloniales qui mettent l'accent sur l'injustice historique entre des groupes (Ivison 2006, Ivison et al.2000). Par exemple, pour eux, il est important de comprendre les revendications autochtones dans le contexte historique du déni du statut souveraineté égale, de dépossession des terres et de destruction des pratiques culturelles autochtones (Ivison 2006, Ivison et al.2000, Moore 2005, Simpson 2000).

Cette façon d'aborder la diversité se retrouve dans les travaux de la philosophe Iris Marion Young qui reproche aux libéraux leur logique universaliste, pointant doigt que les profits de cette logique ne bénéficient qu'au groupe culturel dominant. Il faut donc augmenter la représentation des groupes opprimés.

> Les différences entre les groupes doivent être conçues comme relationnelles plutôt que définies par des catégories et des attributs substantiels [...] La différence n'apparaît donc pas comme une description des attributs du groupe, mais comme une fonction des relations entre les groupes et de l'interaction des groupes avec les institutions. [Traduction libre] (Young, 1990)

Elke Winter (2011) étudie la façon dont différents groupes ethniques, culturels et nationaux sont construits dans les médias de masse au Canada. Elle met en lumière un agencement triangulaire de cette négociation pluraliste entre un « nous », un « eux » et des « autres » (Winter 2011, 6). Son travail permet de souligner comment les identités sont négociées en fonction des forces en présence et comment certains groupes arrivent à faire des compromis (Winter 2011, 84-85) face un « autres » réel ou fantasmé (Winter 2011, 27, 51). En prenant le Canada comme base empirique, elle met en avant la triade entre le groupe anglophone, le groupe québécois et un groupe tiers au visage multiple, tantôt composé d'immigrés, tantôt d'autochtones et de premières nations. C'est ce groupe tiers qui, étant perçu comme une menace (Winter 2011, 129),

incite le premier groupe majoritaire à consentir à des droits spécifiques à la minorité francophone au sein d'un ethos rhétorique « multiculturel ».

2.4. Le choix d'une approche politique de la diversité

Les deux premières approches de la diversité sont mobilisées à la fois par les auteurs qui portent l'idée de dilemme progressiste mais également par les textes qui le critiquent. Pourtant, dans ce travail, mes arguments s'appuieront sur une conceptualisation politique de la diversité. Ce choix repose sur ma lecture de la littérature. Comme le montre la discussion de la littérature effectuée à la partie précédente (2.1.), l'existence du dilemme semble dépendre de la perception qu'a la majorité de la diversité. En tenant compte de la littérature récente sur le sujet (Ceobanu et Escandell 2010; Hjerm 2007; Kulin, Eger, et Hjerm 2016; Schlueter et Scheepers 2010), la question soulevée par le dilemme semble mieux comprise comme la manifestation d'une représentation subjective qu'a la majorité des minorités issues de l'immigration. Mobiliser la diversité en tant que pluralité des conceptions du bien de façon désincarnée à ce contexte politique – i.e. qui est traversé par des relations de pouvoir – ne permet donc pas de comprendre la totalité du phénomène étudié. La dernière conception, celle développée par Elke Winter, est donc celle utilisée tout au long de ce travail même les deux autres conceptions seront parfois rappelées afin de rendre plus explicitent en quoi elles contribuent au conflit. Ces convocations sera toujours faite depuis la perspective de cette troisième conception de la diversité, comme reflet de rapports de pouvoir entre majorité et minorités.

Cette façon de concevoir la diversité est cohérent avec le cadrage théorique mobilisé dans la thèse où la solidarité et la diversité sont des valeurs mobilisées au sein d'idéologies. Pour rappel, les idéologies sont évolutives et s'inscrivent dans des contextes qui reflètent un ordre social et politique spécifique (Freeden 2013, 127-28). Ce choix est également en cohérence avec l'objet d'étude : la solidarité politique. Le terme de solidarité politique désigne la solidarité en tant qu'enjeu politique. Il s'oppose aux approches psychologiques et sociologiques (Alexander 2014; Jeffries et al. 2006) de la solidarité en envisageant cette dernière comme le résultat d'une construction collective résultant de choix. Explorons plus en profondeur ce que recouvre cette désignation ainsi que ses implications théoriques et normatives.

3. La solidarité politique

Même si la pandémie du COVID-19 a généré un regain d'intérêt pour la solidarité en sciences sociales (DuFord 2022; Foran et al. 2021; Stok et al. 2021; Tomasini 2021), beaucoup de chercheurs déplorent la faiblesse du concept de solidarité depuis une trentaine d'années (Alexander 2014; Bayertz 1998, 3, 1999; Kymlicka 2015, 4; Reynolds 2014; Scholz 2008). Avant la pandémie, l'opinion publique semblait également se détourner du concept, même durant les périodes de crise économique qui ont suivie 2008 comme l'observe Serge Paugam (2015, XV-XIV). Certaines disciplines des sciences sociales, notamment la science politique, la philosophie, l'économie et le droit, ne la considèrent plus comme un concept mais comme au mieux une notion, et au pire, une prénotion, creuse, n'appartenant qu'à la rhétorique politicienne (Alexander 2014, 305).

Pourtant, bien qu'éparpillée, il existe une littérature contemporaine sur la solidarité politique avec des intentions diverses : poser les bases d'une théorie de la solidarité (Bayertz 1999a), expliciter son rôle dans la théorie habermassienne (Pensky 2008), montrer la façon dont elle structure les mouvements d'émancipation afro-américain (Shelby 2005) ou dans les luttes sociales en générale (Scholz, 2008), retracer son histoire européenne (Stjernø 2009) et en particulier française (Audier 2010; Blais 2007; Borgetto 2009; Hayward 1959), ou pour la rejeter en tant que valeur morale (Hunyadi 2006; Levy 2017). Il semble donc que le terme soit bel et bien un « mot-problème[37] » qu'il est nécessaire de clarifier pour montrer en quoi il peut être une « idée-force[38] », capable d'être réconcilié avec l'inclusion. Je propose d'organiser cette opération de clarification en axant l'exposé sur la façon dont la solidarité s'achoppe à la diversité en répondant aux questions suivantes : avec *qui* sommes-nous solidaires ? *Comment* ? *Pour quoi* ? Répondre à ces trois questions permettra de dévoiler la centralité du « qui » dans la conceptualisation de la solidarité. La question du sujet de la solidarité est en effet imbriquée au comment et au but de celle-ci.

[37] L'expression « mot problème » vient de Borgetto (1993) pour souligner la résistance de la solidarité face aux tentatives de clarification conceptuelle.

[38] La formule « idée-force » vient d'Alfred Fouillé (1901) pour souligner le double potentiel philosophique et mobilisateur de la solidarité.

Néanmoins, avant cela, il est nécessaire de présenter un bref historique de la notion afin de souligner et de mettre en contexte un terme qui, avant de devenir un concept, était déjà l'objet de multiples interprétations. Cet historique sera également l'occasion de justification de mes choix définitionnels concernant le concept de solidarité mobilisé à la suite de ce chapitre.

3.1. Bref historique de la notion de solidarité

Les spécialistes occidentaux de la notion l'associent à l'histoire européenne (Bayertz 1998; Tiedemann 2018) et plus particulièrement à l'histoire de France (Blais 2007; Ewald 1996). Il existe des conceptions très différentes de la solidarité en fonction des époques et des cultures. Par exemple, des travaux montrent les spécificité de la solidarité dans l'Inde ancienne (Malamoud 2015), dans l'Islam (Ali Amir-Moezzi 2015), dans certaines régions d'Afrique (Liberski-Bagnoud 2015), dans la Chine ancienne (Cheng 2015) et dans la doctrine bouddhique (Robert 2015). Cependant, nous nous intéressons ici aux origines de la notion qui est actuellement employée en Occident et qui constitue le dilemme du progressisme qui se pose avant tout dans des termes issus de la philosophie occidentales et dans un contexte européen et nord-américain.

En Europe, la solidarité se développe dans le vocabulaire juridique au XVIIIe siècle comme synonyme de solidité et figure dans le code civil français depuis 1804 (art. 1197 et suivants) afin de reconnaître l'obligation sur le plan collectif en l'absence de lien communautaire et de consentement individuel (Supiot 2015, 7). Comme le remarque Alain Supiot, la solidarité est dans son origine juridique, avant tout une technique afin de reconnaître l'indivisibilité d'un objet ou de la coresponsabilité d'un dommage, et n'est pas liée à une idéologie politique spécifique (Supiot 2015, 11).

Cependant, cette notion est une reconstruction *a posteriori* par des juristes au Moyen Âge (Wijffels 2015, 53). Le droit romain n'avait pas une compréhension aussi unifiée. La solidarité était avant tout un instrument législatif permettant de vérifier que « pour toute obligation concrète (lorsqu'il y a pluralité de créanciers ou de débiteurs) si les critères et conditions de solidarité établies de droit ou conventionnellement sont remplis » (Wijffels 2015, 47). Ainsi, Alain Wijffels propose dans une analyse synthétique de l'origine de la notion mentionne que la terminologie romaine fait état de *duo rei*, de *cor rei, con rei* ou encore d'obligation *insolidum* pour qualifier ce

qu'aujourd'hui nous appelons solidarité (Wijffels 2015, 47-48). Il en conclu que le terme solidarité a mis du temps avant de s'établir. Une des raisons possibles est la complexité théorique que soulève la solidarité.

Le terme acquière un usage courant dérivé du mot latin *solidum* qui recouvre trois significations : un objet ou un sol ferme, la totalité d'une somme de choses, ou encore l'idée de sûreté et de sécurité (Gaffiot et Flobert 2000). Il acquière un usage public lorsqu'il entre dans le code justinien afin de décrire dans le cadre du droit des obligations, l'engagement que prennent les débiteurs d'une dette envers leur créancier (Supiot 2015, 7). Si un des débiteurs fait défaut, les autres sont alors considérés comme responsables (solidaires) et doivent payer pour celui-ci.

Remonter à la racine latine du mot n'a rien d'anecdotique et permet de souligner la polysémie contemporaine du terme. Les trois sens du mot latin se retrouvent encore aujourd'hui. La solidarité est encore associée à l'idée de solidité face à l'adversité (sens 1), que cela soit sur le plan politique dans la défense d'une cause commune ou face aux risques sociaux (pauvreté, chômage, maladie). Elle est également synonyme de sécurité face à ces aléas (sens 3). En France, la notion de risque contre laquelle la solidarité est censé protéger a directement inspiré la terminologie « sécurité sociale », souvent employé comme synonyme d'État-providence (Ewald, 1996). Enfin, elle désigne encore plus fortement la réunification des partis et du tout (sens 2), de l'individu et du social (Blais 2007, 12). Ce dernier aspect est le point départ de la réflexion pour deux raisons.

Premièrement, elle est présente dans bon nombre de conceptions de la solidarité et notamment dans le courant solidariste qui développa en premier l'idée de solidarité à l'échelle d'un État (Amiel 2009; Blais 2011; Borgetto 2003). Pour les solidaristes, penser la solidarité c'est avant tout penser le multiple et le tout. Une des questions centrales à laquelle ils répondent est la suivante : qu'est-ce qui, dans le contexte postrévolutionnaire français, pourrait faire tenir ensemble des sujets devenus citoyens, fraîchement émancipés, et tributaires – pour les hommes – d'une série de nouveaux droits individuels ? (Blais 2007, 12) Une question qui sera posée à nouveau au début du XXe siècle avec la séparation de l'État et des Églises, lorsque la tolérance et l'inclusion de la diversité religieuse devient une nécessité institutionnelle (Blais 2007, 71).

Deuxièmement, cette conception semble la plus fructueuse pour ouvrir le dilemme progressiste et penser plus largement la relation entre solidarité et diversité. Inclure à la base de la solidarité une réflexion sur l'un et le multiple donne des outils pour envisager la diversité dans le cadre de la problématique. Ce qui n'est pas le cas de la conception concurrente qui est parfois portée par les tenants du « dilemme », où la solidarité est synonyme de similarité (Alesina, Glaeser, et Sacerdote 2001; Alesina et al. 2003; Alesina et La Ferrara 2000; Goodhart 2004; 2006a). Il s'agit donc d'écarter cette conception qui rend impossible dès sa définition, la conceptualisation d'une solidarité inclusive.

Pour ces deux raisons, je préfère aborder la question en reprenant les travaux des solidaristes (Bourgeois 1896; 1914; Fouillée 1885; Leroux 1840) qui considèrent que définir la solidarité revient à ouvrir un vaste défi épistémologique et ontologique : comment penser en même temps la pluralité et l'unité ? Ou comme le résume Marie-Claude Blais, « derrière le rayonnement actuel de la notion de solidarité se dissimule l'héritage de deux siècles de réflexion sur les rapports entre l'individuel et le social. Toute l'histoire du concept contemporain de « société » s'y trouve en quelque manière impliquée » (Blais 2007, 12).

Cependant, il ne s'agit pas dans le cadre de ce travail de se positionner sur ce défi épistémologique et ontologique en proposant une théorie de la solidarité. L'utilisation d'une définition de la solidarité qui s'inscrit dans l'interdépendance décrite par les solidaristes permettra d'identifier les conditions de possibilité de la solidarité *inclusive*. En ce sens, il s'agira d'expliquer pourquoi lorsque la solidarité n'est pas insérée dans une telle conception, elle est plus facilement opposable à la diversité.

3.2. Penser la solidarité inclusive en philosophie politique

Une rapide lecture des dernières publications qui s'intéresse à l'État-providence et aux politiques sociales en générale, révèle une faible utilisation du concept de solidarité (Gøsta Esping-Andersen 1989; Pierson 2002; Rosanvallon 1992; Stolle et Harell 2015). Ce dernier est convoqué sans être défini, il est utilisé de façon interchangeable avec les concepts d'État-providence (*Welfare-state*) (Baldwin 1990; Pierson 2002), de redistribution (Harell et Stolle 2010) et de sécurité sociale

(Damon et Ferras 2015). Or, toutes ces choses ne sont pas identiques ni réductible à la solidarité. Il est possible de définir minimalement la solidarité comme une justification à l'entraide.

Pour beaucoup d'auteurs, cette justification est basée sur l'appartenance (*belonging*) à une communauté (Banting et al. 2019; Banting et Kymlicka 2017, 23; Bayertz 1998; 1999; Blais 2007, 311; Jaeggi 2001, 295; Miller 1995; Nagel 2005). Mais ce critère ne fait pas consensus (Cureton 2012, 703; Löschke 2018). Certains considèrent que la solidarité manifeste une obligation morale individuelle (Rorty 1989, 89), que l'on doit aux personnes en tant que sujets moraux (Foot 2002; Wiggins 2009) ou encore qu'elle tient sa légitimité sur des principes universels (Rothstein 1998) ou instrumentaux comme la réciprocité (Oorschot 2000) ou la sécurité face aux risques sociaux (Ewald, 1996).

Ces critères ne sont pas tous exclusifs à l'idée de justification des liens de solidarité à travers l'appartenance. Ainsi, certains considèrent que la réciprocité apparaît comme importante (Cureton 2012, 292) et qu'elle peut renforcer le lien d'appartenance à la communauté (Feinberg 1970, 234-35). De plus, l'existence d'une appartenance à une communauté ne nous dit rien de la capacité d'inclusion de la solidarité. Cela dépend de l'épaisseur (Walzer 1994, 14) du lien d'appartenance. Plus ce lien sera fin, et plus la possibilité d'inclusion sera grande. Il n'est donc pas nécessaire de faire reposer la solidarité directement sur des fondements moraux et individuels pour envisager une solidarité inclusive.

En tenant compte de cette littérature, je reprends la démarche de Nancy Fraser qui s'interroge sur *qui* compte comme sujets de justice (Fraser 2010). Je vais donc centrer mon exploration définitionnelle de la solidarité sur la question du *qui* de la solidarité afin d'interroger l'épaisseur du lien d'appartenance.

3.2.1. Les principes de justification du lien solidaire : qui compose la communauté solidaire ?

Le cœur du concept de solidarité se situe dans sa façon singulière d'aborder l'organisation politique et sociale qui ne repose ni entièrement sur les individus, ni entièrement sur le collectif. Cette troisième voie est appelée « loi de la dépendance réciproque » chez les solidaristes français du XIXe siècle (Blais 2007, 32). Les solidaristes invitent à penser l'organisation politique en tenant

compte que les humains sont interdépendants sans pour autant figer la façon dont cette interdépendance doit s'organiser. Elle ne doit pas être une simple reproduction de la solidarité naturelle[39] appliquée au social. Pour les solidaristes, le consentement est nécessaire pour établir les bases de la solidarité en politique (Blais 2007, 200). En ce sens, la solidarité est davantage une proposition épistémologique sur la façon dont doit être penser le politique, sur une base qui n'est ni celle de l'atomisme libéral, ni celle du holisme socialiste, mais un entre-deux (Blais 2007, 13). La question qui se pose alors est la suivante. Si la solidarité est fondée sur une conception de l'interdépendance humaine, non limitée dans une communauté culturelle, ethnique ou politique précise, comment se fait-il que les solidaristes ainsi que des auteurs contemporains, limitent le lien solidaire ? Pour cela il faut s'intéresser aux différentes justifications de la solidarité.

Ce « qui » soulève des interrogations sur l'identité et les conceptions partagées du bien : dans quelle mesure faut-il partager avec autrui un ensemble de conceptions communes du bien pour créer un lien de solidarité ? Le plus souvent, les auteurs s'accordent à une limitation de ce qui sur des critères liés aux frontières de la communauté politique (Banting et al. 2019; Banting et Kymlicka 2017; Kymlicka et Banting 2006).

Il existe une diversité de conceptualisation de solidarité bornée. La limitation de la solidarité n'est pas nécessairement liée à une identité nationale précise, et les modalités de limitation varient en fonction de conceptions de la citoyenneté sous-jacentes. Cette limitation peut être plus ou moins dessinée à partir de critères ethniques et culturels (Miller 1995; 2003; 2007a) mais également à partir de critères civiques (Banting et Kymlicka 2017; Kymlicka 1995; 2015; Nagel 2005) ou constitutionnels (Habermas 1993; 2000; Leydet 1995). Voyons en détail deux conceptions de cette limitation : la fraternité et la nation.

3.2.2. Solidarité et fraternité

Comme le relève Kurt Bayertz dans une revue de la littérature sur la solidarité (Bayertz 1999a), il est courant de faire remonter les principes portés par le concept de solidarité à l'amitié civique

[39] Cette idée vient de la biologie et a d'abord été reprise telle quelle par certains solidaristes pour décrire les comportements sociaux (Blais 2007, 58). Mais elle a été écartée par la plupart des auteurs solidaristes.

décrite par Aristote dans *Les politiques* (Aristote 1952, 1280b). L'amitié décrit alors un sentiment de sympathie qui conduit à l'entraide entre les citoyens (Nussbaum 1996).

Cependant, cette amitié civique semble plus proche de l'idée de fraternité que de solidarité car elle décrit une situation où les citoyens sont déjà égaux entre eux (Puyol 2020b, 78). De plus, cette amitié, tout comme la fraternité semblent décrire un niveau d'intimité supérieur à ce qui est demandé par la solidarité qui semble difficile d'élargir à de grands groupes humain (Digeser 2016, 109). Cette tendance à faire remonter l'idée de solidarité à l'amitié aristotélicienne vient d'une confusion courante[40] entre fraternité et solidarité (Göbel et Pankoke 1999, 477). Il est important de soulever cette confusion car elle nuit à la spécificité du concept et de sa potentiel utilité en démocratie. Deux différences majeures séparent les deux concepts.

Tout d'abord, comme déjà évoqué, la fraternité décrit un niveau élevé d'intimité avec autrui qui conduit, dans sa version aristotélicienne, à chercher le bien pour autrui (si ce dernier est citoyen) (Puyol 2020b, 48). Cette façon de concevoir la réalisation du bien commun à travers l'intervention d'autrui dans sa propre conception du bien est très éloigné de la façon dont est envisagé la relation bien/juste dans les sociétés libérales contemporaines en philosophie politique. Elle semble d'autant plus exigeante lorsque les conceptions particulières du bien sont guidées par des croyances et pratiques culturelles nourrirent de traditions très différentes et inconnues des uns et des autres. Il semble difficile et sûrement non désirable de demander à un athée ce qui est bien pour un croyant.

La seconde différence entre solidarité et fraternité, concerne la limitation de l'espace solidaire. Dans les deux cas, l'entraide a lieu dans un espace défini. Cependant, dans le cas de la fraternité, cet espace est restreint (Wiggins 2009) et préexistant à la relation d'entraide (Hunyadi 2006). Dans son utilisation républicaine française, elle peut être interprétée comme un outil d'émancipation comme le souligne Mona Ozouf (2015, 255), mais une émancipation limitée. En effet, la fraternité décrit une relation entre frères, ce qui implique d'exclure les « non-frères »

[40] Cette confusion se retrouve chez des solidaristes comme Pierre Leroux qui dans leurs premiers écrits sur la solidarité la décrive comme traduction républicain de fraternité dans De l'humanité, de son principe, et de son avenir (1840). Ce rapprochement ne sera par la suite pas poursuivi par les solidaristes et par Pierre Leroux lui-même qui rejettera la fraternité en 1846 dans le numéro de mars de la Revue sociale.

(Sénac 2015). Le parallèle avec la famille biologise le lien d'entraide rendant difficile, si ce n'est impossible, l'évolution de cet espace en fonction des exigences morales et enferme l'entraide dans un modèle communautaire excluant. La fraternité, en n'explicitant pas le processus de construction du lien d'entraide et en le faisant reposer sur une communauté préexistante – présentée comme prépolitique – peut conduire à faire peser une injonction à la solidarité à des membres pourtant exclues de la communauté. La fraternité est alors présentée comme un devoir, tandis que l'égalité sur laquelle elle est censé reposée n'est pas réalisée.

Une justification des liens solidaires concurrente à la fraternité est marquante dans la littérature : la nation. Bien que je les présente comme concurrentes sur le plan conceptuel, ces deux notions ont été historiquement liées, notamment dans le contexte postrévolutionnaire français. Voyons en détail comment s'imbrique solidarité et nation.

3.2.2. Solidarité et entraide

Il est impossible de mentionner la solidarité sans évoquer l'entraide, développé par Pierre Kropotkine dans *L'Entr'aide: Un Facteur de l'Évolution* (1906). Cet opus magnum de l'auteur russe constitue une contribution majeure de son époque dont l'influence a traversé les époques, en particulier au sein des mouvements anarchistes. Kropotkine (1906), défend l'idée que l'entraide et la coopération, et non la concurrence brutale, sont des éléments fondamentaux de l'évolution des espèces. Bien que le terme « entraide » (ou « entr'aide » comme indiqué dans la première traduction de l'ouvrage, pour souligner sa filiation avec l'anglais « mutual aid »), semble ne plus être utilisée en sciences naturelles, ces dernières lui préférant les concepts de coopération ou de mutualisme, l'idée véhiculée est toujours forte (Servigne 2009, 54).

Ce travail peut être vu comme une réponse aux interprétations de la théorie de Darwin sur la survie du plus apte, qui a souvent été mal compris comme une validation de la concurrence féroce et de l'inégalité sociale (Gould, 1997). Kropotkine présente une contre-proposition à ce darwinisme social qui met en lumière la prédominance de l'entraide dans le monde biologique, soulignant que les groupes qui pratiquent l'entraide ont tendance à prospérer plus que ceux qui ne le font pas (Kropotkin, 1902). Son ouvrage a contribué à faire de la solidarité un concept central

des sciences naturelles (Servigne 2009) sociales (Kinna 1995, 260), mais c'est surtout son aspect politique que je souligne ici.

Comme beaucoup d'auteurs de son époque s'intéressant à la solidarité, Kropotkine la distingue de la sympathie et de l'amour, la décrivant comme un phénomène plus large, plus inclusif (Kropotkin 1906, xiii). Une lecture plus minutieuse nous incite à parler d'entraide au pluriel car si l'entraide est traitée comme un phénomène général, il se manifeste et se caractérise différemment en fonction des espèces et au sein des humains, en fonction du contexte historiques, politique et économique. Ainsi, si l'entraide est un phénomène naturel, présent partout, et la solidarité serait une incarnation précise de celui-ci au sein des sociétés humaines.

Kropotkine faite de la solidarité une forme politique de l'entraide qu'il veut distinguer des formes forgées sur l'amour et particulièrement celles développées au sein de la théologie chrétienne. Fonder l'entraide sur l'amour nous fait courir le risque de développer des formes individualistes d'organisations sociales, une chose que Kropotkine rejette fortement (Kinna 1995, 281). Kropotkine, en tant qu'anarchiste, n'utilise pas pour autant la nécessité de l'entraide afin de prescrire une théorie politique coercitive servant une vision caricaturale du collectivisme. Sa position ouvre une voie entre le marxisme et l'individualisme nietzschéen (Kinna 1995, 282).

Dans ce travail, lorsque le terme entraide est utilisé, il reprend cette division conceptuelle : l'entraide est un terme générique qui caractérise une aide mutuelle, entre humains (même si l'utilisation de Kropotkine ne se limite pas aux humains), qui n'est pas nécessairement symétrique et altruiste. La solidarité, quant à elle, décrit une forme choisie d'entraide, sur le plan politique et moral, qui ne peut pas être confondue avec un comportement égoïste[41]. Ce travail ne s'appuie donc pas sur les recherches développées en dehors des sciences sociales sur l'entraide (en en biologie, éthologie ou psychologie cognitive).

[41] Cette distinction vise à séparer la solidarité des comportement d'entraide décrit au sein des théories rationalistes, où l'aide n'est jamais altruiste et toujours comprise dans une logique de poursuite d'intérêts personnels (Servigne 2009).

3.2.3. Limites de la solidarité et nationalisme

Malgré cette diversité d'approches de la solidarité, la littérature reste marquée par un certain « nationalisme méthodologique » (Chernilo 2017; Sager 2016; Wimmer et Schiller 2002) faisant de l'État-nation le cadrage par défaut de l'espace de solidarité. Ce nationalisme méthodologique peut s'expliquer par le contexte historique spécifique dans lequel la solidarité fût mobilisée sur le plan politique. En effet, les premières réalisations politique de la solidarité sous la forme d'État-providence en Europe, ont largement contribué au *state building* (Banting et Kymlicka 2017, 9), notamment en Allemagne (Blais 2007, 186). Certains auteurs vont jusqu'à souligner la dimension martiale des politiques sociales du XIXe siècle qui reflètent une course – notamment entre l'Allemagne et la France – à la croissance démographique en vue de constituer un rapport de force avec ses voisins (Ewald 2004, 1831). De plus, il est reconnu que les politiques de redistribution sont des outils de contrôle de la population qui permettent de consolider ou de bousculer la stratification sociale (Quadagno 1994, 9; Gøsta Esping-Andersen 2015).

a. Limiter le « qui » pour justifier la contrainte : le « comment » de la solidarité

La limitation du *qui* aux frontières nationales fait intervenir un questionnement sur le caractère coercitif que devrait ou non avoir la solidarité. L'imbrication de la solidarité dans la nation permet aux nationalistes[42] de justifier la contrainte légale nécessaire pour mettre en œuvre des systèmes complexes de solidarité à l'échelle d'un État. Cette justification de la contrainte permet de dégager la solidarité de sa justification morale (Blais 2007; Stjernø 2009, 71), qui au XIXe siècle étant tenu par certains auteurs comme Pierre Lerroux (1840) qui voulait faire d'elle une charité laïque. Une justification morale qui sera rejeté les solidaristes qui proposeront une justification politique (Audier 2010, 214). Cette imbrication est présente dans les discussions autour du « dilemme ».

Pour les tenants du dilemme progressiste comme Goodhart, la contrainte est nécessaire à la mise en place sur le plan étatique de la solidarité que seuls des liens nationaux forts peuvent justifier

[42] Ernest Renan va faire de la solidarité un élément constitutif de sa conception de la nation : « La nation est une grande solidarité, constituée des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore » (Renan 2010, 51). Cette congruence se retrouve également dans les travaux sur la nationalisme qui font de la solidarité un élément central pour comprendre l'apparition des nations (Dumont 1991; Gellner 1983; Hechter 1987).

(Goodhart 2004). Cet argument est basé sur un présupposé présent chez certains auteurs libéraux (Tamir 2019, 155-65) qui admet que le nationalisme créer une communauté d'individus qui se ressemblent et acceptent de s'entraider du fait de cette ressemblance. David Miller emploie par exemple le concept de « communautés solidaires » (« solidaristic communities ») (1995b; 2003; 2007a) pour mettre en avant l'ancrage politique et éthique de la solidarité à l'intérieur de la communauté nationale. Cette importance de la contrainte dans les politiques sociales n'est pas nouvelle.

Déjà au XIXe siècle les solidaristes (Blais 2007, 35-43) s'interrogeaient sur le lien qui unissent les individus des nations européennes dont les structures sociales sont en plein bouleversement avec l'industrialisation[43]. Certains solidaristes (Espinas 1878; Fouillée 1885; Izoulet 1895; Bourgeois 1896) s'intéressent en particulier aux mécanismes de justification de la contrainte nécessaire à l'établissement d'un système de solidarité politique. Comme le rappelle Marie-Claude Blais, « La doctrine de la solidarité pose les bases d'une législation positive, assortie de contraintes exercées par l'État » (Blais 2007, 27). Les auteurs vont alors présenter différentes façons d'obtenir le consentement à l'organisation d'une solidarité par l'État.

Léon Bourgeois, un des solidaristes les plus influents de son époque, propose une autre justification que la nation pour légitimer la contrainte. Cette justification est basée sur le concept de dette sociale. La dette sociale cherche à lier interdépendance et droits individuels en prenant en compte que les humains sont tous dépendant les uns des autres pour justifier l'idée qu'ils sont également tous des débiteurs des uns et des autres, en tant qu'héritiers et qu'associés (Blais 2007, 34). Les richesses dont les humains jouissent durant leur vivant ont été accumulé par leurs ancêtres, et de ce fait, ils seraient détenteur d'une obligation morale à laisser à leurs descendants une richesse accrue, qui contient la part léguée par leurs ancêtres et la part propre à leur propre contribution. Une troisième façon répandue de justifier la contrainte est d'utiliser l'idée de quasi-contrat qui implique une obligation formée sans convention dont le consentement est rétroactif (Blais 2007, 35).

---

[43] La crainte des formes pathologiques de division du travail chez Durkheim révèle la peur d'un délitement de la solidarité, notamment par le processus d'anomie qui renvoie à la perte de normes communes.

La littérature contemporaine propose également une réflexion sur les justifications de la limitation de la communauté solidaire. Kymlicka et Banting proposent une réflexion sur cette limitation en interrogeant les liens de l'engagement (« strains of commitment ») (2017c) nécessaires à la réalisation et à la justification de la solidarité. Pour eux, la limitation du *qui* donne à la solidarité sa légitimité à la coercition nécessaire dans la mise en œuvre de la solidarité à l'échelle d'un État. Cette contrainte, qui prend la forme d'un engagement limité chez Kymlicka et Banting, distingue une fois de plus la solidarité de la charité, cette dernière n'ayant pas de caractère de devoir politique mais bien moral et s'étend au-delà des frontières politiques.

L'idée de contrainte est à la fois constitutive de la solidarité mais également problématique car elle nécessite une justification qu'il est parfois difficile à légitimer, notamment depuis une perspective libérale. Cette approche tranche avec d'autres théories où la contrainte n'est pas nécessaire car la rationalité partagée est présentée comme suffisante pour accepter des systèmes de redistribution, comme c'est le cas avec le voile d'ignorance (Rawls 2009) ou avec le consensus par recoupement (Rawls 2016).

L'articulation entre limitation de la communauté solidaire et justification de la contrainte créer également du point de vue libéral, des tensions entre solidarité et liberté individuelle[44]. Ces tensions se retrouvent, par exemple, dans des textes juridiques contemporains. Dans sa première version, le Traité sur le fonctionnement de l'Union européenne protégeait la liberté individuelle au point qu'elle empêchait les mécaniques traditionnelles de solidarité collective (Supiot 2015, 20). Pour ces raisons, une discussion approfondie sur la relation entre solidarité et justification de la contrainte sera l'objet du chapitre 2.

b. Le bien commun : le « pour quoi » de la solidarité

S'interroger sur le *qui* de la solidarité invite également à ouvrir la question du « pour quoi ». Pour une partie importante de la littérature ancienne (Bourgeois 1896, 150, 100; Gide 1893, 11; Leroux 1840, 53) et récente (Bauman 2013, 3; Khushf 1999, 65; Laborde 2015; Paugam 2015, 15; Tiedemann 2018, 1), la solidarité vise ou constitue le bien commun. Or, définir ce bien commun

[44] Sur ce point, voir l'analyse que fait George Khushf (1999) des tensions entre solidarité et liberté dans le cadre du débat entre communautariens et libéraux.

implique également une réflexion sur les frontières de la communauté solidaire. Un bien commun est un bien « pour nous », qui implique donc l'existence d'une communauté pour qui la solidarité permet la réalisation d'un bien partagé.

Cette caractéristique distingue la solidarité des formes concurrentes d'entraide telles que la charité, l'altruisme, le soin ou l'abnégation qui font appel à un « tu-centrisme » (*thou-centrism*) alors que la solidarité fait appel à un « nous-centrisme » (Laitinen et Pessi 2014, 2). La solidarité est alors définie comme une pratique commune qui concerne le « nous » et non une relation « je-vous » (Laitinen et Pessi 2014, 3) qui serait la marque d'une entraide basée sur le libre don ou la contractualisation entre individus.

L'approche solidariste conçoit la solidarité d'une façon républicaine qui contraste avec certaines utilisations libérales actuelles du terme. Être solidaire ne signifie pas donner des conditions de vie minimales et équitables pour permettre à chacun de réaliser sa propre conception du bien – comme c'est le cas de la justice (Rawls 2009) –, mais c'est accepter qu'un certain type de bien, le bien commun ne peut se réaliser que collectivement (Bourgeois 1896, 46; Habermas 1993, 327; Laborde 2015, 122; Tiedemann 2018, 1). L'entraide est justifiée par la reconnaissance d'un corps commun – ou bien commun – dont dépendent les parties. Pour Léon Bourgeois et d'autres solidaristes – Pierre Leroux, Alfred Fouillée, Charles Secrétan et Charles Renouvier notamment – ce bien commun est rattaché à la commune dette sociale que contractent les humains à leur naissance et qui les rendent débiteurs de ceux qui ont pris soin d'eux lorsqu'ils étaient vulnérables. Cette dette n'est donc pas seulement entre associés présents – afin de souligner l'interdépendance des humains – mais elle est aussi intergénérationnelle (Bourgeois 1896, 49).

De ce point de vue, la solidarité se réalise par le remboursement de cette dette en contribuant à la société et en garantissant un niveau de vie égale à nos descendants. Léon Bourgeois attire également l'attention sur l'objectif de la solidarité : la liberté. Il partage une définition républicaine de la liberté en précisant que la reconnaissance de cette dette permet précisément la libération des humains, vers la réalisation de ses pleines facultés vers un degré d'existence supérieur (Bourgeois 1896, 49). Afin de justifier cette proposition, Bourgeois explique que

reconnaître cette dette n'est pas une infraction à la liberté, mais reconnaître la limite de sa propre liberté :

> Un homme reçoit par don, par legs ou par contrat onéreux, le droit de cultiver un domaine et d'en consommer les fruits, à charge par lui de donner une part de ces fruits à certains ayants droit du testateur, du donateur ou du bailleur ; lorsqu'annuellement il fera la remise de cette partie des fruits, renoncera-t-il donc à un de ses droits ou n'exercera-t-il pas simplement son droit dans les limites mêmes où l'acte initial l'a constitué ? (Bourgeois 1896, 51)

De ce point de vue, les droits humains garantissant un minimum à chacun pour (sur)vivre ne seraient qu'une forme incomplète de la solidarité. Ils n'envisagent pas des cas d'association plus restreints, mais surtout ne disent pas *pour quoi* les humains devraient faire corps.

Cette caractéristique m'incite à considérer la solidarité comme une valeur et pas seulement comme un principe ou une norme. Voyons pourquoi.

3.3. La solidarité comme valeur, norme ou principe ?

Comme évoqué en introduction, je considère que la solidarité est une valeur qui peut être mobilisée différemment par et au sein des idéologies politiques. Cependant, il est également possible d'avoir une compréhension de la solidarité comme étant un principe (Löschke 2018) ou une norme (Tiedemann 2018). Il est donc nécessaire d'expliciter ce choix.

La différence entre valeur, principe et norme est récurrente en philosophie bien qu'elle ne fasse pas toujours l'objet de discussions claires par les auteurs qui les emploient parfois de façon indistincte. Le concept de norme est généralement associé à la sociologie mais il est parfois utilisé en philosophie politique. Il réfère généralement à une règle socialement adoptée, soumise à un contrôle social, mais qui pas nécessairement traduite dans la loi (Bicchieri, Muldoon, et Sontuoso 2018). Cette règle créer une obligation sociale ou morale qui n'est cependant pas forcément désirable. Par exemple, la galanterie est une norme sociale qui impose une attitude sexiste dont la désirabilité est aujourd'hui contestée car elle participe d'un ordre patriarcal.

La distinction entre principe et valeur est plus difficile à établir car en fonction des traditions philosophiques, ces termes n'auront pas le même sens. Depuis Nietzsche, le terme valeur a une connotation subjective (Cheney 1992). Elle réfèrerait à des croyances profondément ancrées ou

reflèteraient des choix individuels ou collectifs. Une valeur serait alors un concept particulariste (Dancy 2004, 7). Cette subjectivité du terme vient une méfiance proprement nietzschéenne contre le transcendantal (Slama 2020). À l'inverse, les principes sont généralement considérés comme plus objectifs, comme décrivant quelque chose de vrai, indépendamment des croyances personnelles.

Cette distinction principe/valeur est surtout utilisée par des auteurs libéraux contemporains depuis John Rawls (1971), pour qui les principes sont des vérités de base qui orientent notre réflexion et notre action politique. Pour ces auteurs, les principes ont un caractère profondément public et politique, tandis que les valeurs se rapportent davantage aux convictions privées (Ferry 2002). À l'inverse, pour des auteurs républicains anciens comme Aristote (1949), les valeurs remplissent ce rôle de guide dans l'action politique. Cette conception vient d'une certaine vision unifiée du bien où les vertus sont des concepts objectifs, liées entre elles. Si l'on reconnait une valeur, elle est bonne quelque soit le domaine de réalisation. Les dernières trouvailles majeures en la matière viennent sans doute de Jonathan Dancy (2004), qui conteste l'utilisation des principes comme fondement moraux, et propose une vision plus fine – i.e. plus sensible aux applications contextuelles – de la morale.

Il est difficile de donner des exemples où la solidarité peut seulement être interprétée en tant que norme car habituellement, elle est accompagnée d'obligations légales (comme dans les clauses légales de non-assistance à personne en danger) ou d'obligation morales qui relève des valeurs religieuses (par exemple dans le cas des trêves de noël de 1914-1918) ou civiques (par exemple, l'égalité pour les révolutionnaires français).

Les politiques d'assistance minimale – telle que décrite par le rapport Beveridge (1942) – constituent de bons exemples d'une solidarité en tant que norme. Ces politiques ne cherchent pas à imposer des valeurs à tous mais veulent encourager la possibilité de chacun à choisir ce qui constitue une vie bonne (Whiteside 2014). Ainsi, la solidarité doit rester la moins intrusive dans l'orientation des valeurs de chacun, et se cantonner à rendre possible le choix individuel entre les valeurs.

À l’inverse, une politique qui met en œuvre une vision de la solidarité en tant que valeur sera justifiée sur la réalisation d’une ou plusieurs valeurs communes, bonne pour les individus en tant que communauté politique. Ainsi, ce genre de solidarité assume davantage d’orienter les façons de vivre individuelles car elle est fondée sur la croyance en un bien commun à tous. Les politiques de solidarité qui visent à réduire la domination d’un groupe sur un autre – par exemple en corrigeant l’inégalité de genre par des quotas – peuvent être classées dans cette interprétation de la solidarité en tant que valeur (Pettit 2008).

Ces exemples ont un objectif didactique et ne sont, bien entendu, pas des archétypes purs d’une ou de l’autre catégorie. Ainsi, il est possible de justifier des politiques d’assistance minimale sur un principe de solidarité en tant que valeur – e.g. en arguant qu’un pécule minimal est nécessaire à l’émancipation des citoyens contre la domination du marché. Inversement, l’exemple des quotas peut aussi être justifié dans une vision de la solidarité comme principe : pour choisir librement ses valeurs, un individu doit être affranchi du contrôle social patriarcal.

Cette caractérisation en tant que valeur est présente depuis longtemps en philosophie. On retient de Durkheim ses analyses sociologiques sur la solidarité, pouvant être mécanique ou organique en fonction des liens sociaux sur lesquels elle repose (Durkheim 2007). Cependant, ce dernier avait également un propos axiologique sur la solidarité qu’il considérait comme ayant une fonction morale. La considération morale de la solidarité est si forte chez Durkheim, qu’il en viendra à la considérer comme étant le signe même de la moralité :

> Est moral tout ce qui est source de solidarité, tout ce qui force l'homme à compter avec autrui, à régler ses mouvements sur autre chose que les impulsions de son égoïsme, et la moralité est d'autant plus solide que ces liens sont plus nombreux et plus forts (Durkheim 2007, 394)

Cette fonction morale n’est pas soumise à une distinction publique/privé ou valeur subjective et objective, à la façon de la dichotomie valeur/principe que je viens de discuter. Chez Durkheim comme chez d’autres auteurs de son époque, la solidarité est à la fois un fait social – sous la forme de norme –, un fait moral – portant une valeur – mais également un fait juridico-politique – qui peut donc être considéré comme un principe au sens moderne – (Blais 2007, 207-8).

Considérer la solidarité comme une valeur permet d'éviter de l'enfermer dans l'une des trois catégories. En effet, les auteurs qui ne reconnaissent pas la distinction entre valeur et principe considèrent les valeurs comme pouvant posséder les mêmes caractéristiques que les principes. Autrement-dit, cela permet de reconnaître la valeur de la solidarité (en quoi est-elle désirable), l'ancrage contextuel de sa valeur (en quoi son interprétation peut varier) mais également, de s'interroger sur son objectivité et son utilité comme valeur capable de guider l'action politique. En somme, considérer la solidarité comme étant une valeur permet de refuser la séparation stricte entre valeur, norme et principe et d'inscrire mon propos dans la littérature philosophique de ceux qui reconnaissent qu'une valeur peut à la fois dire quelque chose du bien et avoir une portée fortement généralisable, capable de guider l'action politique dans des communautés diverses. Le meilleur exemple est le concept de non-domination qui est pour Philip Pettit 1/ une valeur 2/que l'État devrait encourager (Pettit 2004, 92). Ces deux aspects sont importants et montrent comment une valeur peut à la fois être considérée comme un bien personnel – pour reprendre le terme de Pettit (2004, 92) – qui ne se limite pas à une position subjective, mais qui est également un guide de l'action politique vers lequel nous devrions tendre, pour nous en tant qu'individu et en tant que communauté politique.

Conclusion

Ce chapitre a permis d'établir une carte conceptuelle qui constitue le cadre théorique mobilisé dans la thèse. Cette carte a été établie à partir d'une part grâce à ma lecture du dilemme progressiste proposée en début de chapitre et d'autre part, par une mobilisation de la littérature idoine sur la diversité et la solidarité. J'ai pu montrer en quoi ce « dilemme » relevait d'un imbroglio conceptuel entre deux niveaux d'analyse : éthique et idéologique. En découplant ces deux niveaux, j'ai expliqué comment les tenants du « dilemme » ne discutent pas de la solidarité et de la diversité sur le même plan. Leur préférence va à la solidarité tandis que l'inclusion de la diversité est rejetée. Ce rejet peut non seulement être compris comme la représentation des intérêts stratégiques dans le cadre d'influences partisanes assumées notamment par David Goodhart, mais il est également le reflet d'un décalage dans l'emploi des termes qui accorde une valeur supérieure à la solidarité et rend d'emblée problématique la diversité. Ce décalage biaise la formulation du dilemme.

Il est possible de remonter à l'origine de ce décalage en s'intéressant à la littérature académique qui soutient le « dilemme ». Ces travaux conceptualisent la diversité comme un élément problématique du point de vue d'une conception état-nationaliste de la solidarité. Cela m'a conduit à passer en revue d'autres approches de la diversité qui semblent plus éclairantes pour comprendre les relations entre diversité et solidarité, car elles tiennent compte du processus dialectique par lequel se crée des perceptions de la diversité. À l'issu de cette revue de littérature, j'ai expliqué pourquoi dans le cadre de ce travail j'emploie une conception politique de la diversité.

Enfin, afin de poser les bases d'une réflexion plus complète de cette relation, j'ai abordé dans un troisième temps la façon dont la philosophie politique analyse le concept de solidarité. Cela m'a permis de dresser la complexité du concept qui, selon sa formulation solidariste, inclut déjà en son sein une réflexion sur la diversité et de l'unité. Cela m'a conduit à préciser ma réflexion non pas sur la définition de la solidarité en général, mais sur les justifications possibles des liens de solidarité. J'ai examiné les relations entre le « qui » de la solidarité (qui est le sujet solidaire) avec le « comment » et le « pour quoi ». Ces deux questions, toujours en relation avec le « qui », m'ont permis de faire ressortir d'une part, l'importance d'intégrer une réflexion sur la légitimation de la contrainte dans la définition du lien de solidarité, et d'autre part, l'importance du bien commun comme bien visé par la solidarité. L'exploration préliminaire de ces deux questionnements a fait ressortir la dépendance entre solidarité et nation sur laquelle je reviendrai comme une question secondaire récurrente de la thèse.

La cartographie conceptuelle des débats entourant la diversité et la solidarité dans le contexte du « dilemme progressiste » a permis de faire émerger plus largement les enjeux d'une solidarité inclusive et a ouvert des pistes de réflexion concernant les obstacles à celle-ci. L'obstacle majeur révélé dans ce chapitre est la considération différenciée accordé à la diversité et à la solidarité. Ce déséquilibre entre les valeurs a mis en évidence une certaine confusion conceptuelle.

Pour clarifier ces enjeux, le chapitre suivant se concentre sur la question de la solidarité dans la littérature en philosophie politique, en examinant les raisons pour lesquelles elle a été reléguée à l'arrière-plan dans le débat contemporain. Une relégation conceptuelle étonnante compte

tenue de la charge positive que revêt cette valeur dans les débats public comme nous l’avons vu dans ce premier chapitre. J’explore l'hypothèse selon laquelle certains penseurs libéraux contemporains ont ignoré la solidarité en tant que valeur en soi en raison de ses caractéristiques qui peuvent entrer en conflit avec les éléments fondamentaux du libéralisme politique, en particulier la tension entre la liberté individuelle et la contrainte solidaire. Cette tension est la plus importante, car elle peut obliger les libéraux contemporains à faire un choix entre tenter de résoudre ces tensions ou sortir du libéralisme en tant que cadre idéologique. Cela m’amène à éclairer une autre façon courante d’opposer solidarité et diversité ; en réduisant la solidarité à un concept dangereux pour la diversité car minant la liberté individuelle. Cette dernière étant le garant de l’expression de la diversité pour les auteurs libéraux. Cela m’amènera à envisager une compréhension non libérale de la solidarité afin de concevoir la solidarité d'une manière radicalement différente des notions concurrentes présentes dans le libéralisme telles que la charité, la justice ou l'utilité redistributive.

Chapitre 2 – Rejeter la solidarité pour préserver la liberté : la perspective libérale du conflit

La solidarité, en tant que notion polysémique, est largement mobilisée en politique, notamment dans le champ lexical de l'État-providence (Gonthier 2017). Son emploi par beaucoup de dirigeants politiques lors de la pandémie de COVID-19[45] nous a rappelé combien le terme est délimité par des contours flous qui ne s'inscrivent pas dans un ancrage idéologique précis[46]. Cette diversité d'usages n'est pas nouvelle, et existait dès le XIXe siècle[47].

Cette profusion d'usages est à la fois une opportunité pour les débats publics et un obstacle à toute tentative de clarification philosophique. Ainsi, certains philosophes préfèrent rester distants en la cantonnant à un élément rhétorique (Küng 1987, 11) qui aurait émergé à mesure que la théologie et les considérations philosophiques sur la nature humaine auraient perdu en influence (Rorty 1989, 192). Selon ces auteurs, la solidarité semble s'être développée indépendamment de tout effort de construction conceptuelle rigoureux, effaçant son potentiel philosophique. Cette vision est partagée par bon nombre d'auteurs qui s'étonnent et regrettent la faiblesse de la littérature académique sur ce concept (Alexander 2014; Reynolds 2014, 1; Stjernø 2009, 20) et notamment en philosophie politique (Bayertz 1998, 293; Scholz 2008, 10; Tiryakian et Morgan 2014).

---

[45] Rien qu'au sein de l'Union européenne, le terme a été un puissant évocateur politique dans les relations entre pays membres (Wallascheck 2021). Des études similaires proposent la même analyse pour les États-Unis, le Royaume-Uni (Neshkovska et Trajkova 2020) et la Turquie (Efeoğlu Özcan 2022).

[46] Des acteurs politiques de libéraux de centre-droit comme le Premier ministre québécois ou le Président français l'ont employé à de multiples reprises. L'internationale socialiste a mis la notion au centre de ces déclarations officielles en 2020 (voir : https://www.internationalesocialiste.org/activities/l'heure-est-a-la-veritable-solidarite-declaration-de-linternationale-socialiste-sur-la-pandemie-covid-19/). Même le rassemblement national à l'extrême droite de l'échiquier politique français, dénonçait « l'insuffisante solidarité » du fonds de solidarité lors de la pandémie dans une de ses tribunes officielles (voir : https://rassemblementnational.fr/tribunes-libres/coronavirus-aides-de-letat-aux-entreprises-ou-bouees-percees).

[47] Léon Bourgeois remarquait déjà en 1896 la revendication du terme notamment par les socialistes, les chrétiens, les nomistes et les philosophes (1896, 14).

La philosophie politique est davantage tournée vers des concepts proches tels que la justice (Ackerman 1980; Heyd 2007; Sandel 2010) sa réalisation institutionnelle et son rapport avec l'égalité et la liberté (Ackerman 1980; Gould 2018; Sandel 2010) ou le *welfare* (Emmenegger et al. 2015; Kersbergen et Vis 2013, 31-52). L'influence du concept de justice s'étend plus largement à la science politique et aux sciences sociales qui ne cherchent plus à mesurer et à comparer différentes conceptions de la solidarité, mais plutôt à mesurer l'État-providence et son efficacité dans la réalisation de la justice, la réduction de la pauvreté et des inégalités[48]. Contrairement à d'autres concepts centraux dans l'histoire des idées politiques, tels que la liberté ou l'égalité, la solidarité ne bénéficie pas d'une théorie politique systématique (Alexander 2014), ce qui pousse certains à la décrire comme une « sœur étrangère », marginalisée de la liberté et de l'égalité (Pensky 2008, 1).

Pourtant, la solidarité est un concept *a priori* autant utile pour les philosophes que pour celles et ceux qui l'utilisent dans la pratique de la politique. Elle semble être une puissante catégorie motivationnelle et instrumentale (Banting et Kymlicka 2017, 4) notamment dans la constitution de mouvements sociaux (Scholz 2008). Elle permet de réfléchir à l'interdépendance au sein des sociétés humaines (Blais 2007) et à la façon dont cette interdépendance devrait être organisée dans des situations difficiles telles que les crises sanitaires (Wallascheck 2021). Enfin, elle a bénéficié à la fin du XIXe siècle en Europe d'un élan intellectuel important qui a donné naissance au courant solidariste (Audier 2010). Dès lors, comment expliquer sa faible mobilisation en philosophie politique ?

Afin de proposer une réponse, j'aimerais explorer une idée évoquée par différents philosophes qui ont travaillé sur le concept de solidarité. Il existerait une incompatibilité entre la solidarité et certaines exigences propres au libéralisme (Alexander 2014, 303; Bayertz 1999, 4). La solidarité serait accueillie avec méfiance par une partie du libéralisme[49], car d'une part elle crée des obligations individuelles qui nécessitent de solides justifications par rapport à la liberté

---

[48] L'ouvrage Les trois mondes de l'État-providence d'Esping-Andersen (2007) a posé les termes des débats dans la littérature qui a alors été largement influencé par le cadrage état-providentiel (Emmenegger et al. 2015).

[49] Par la suite je précise qu'il s'agit du libéralisme anti-perfectionniste.

individuelle, d'autre part car elle ancre ses obligations dans une vision perfectionniste du politique qui créé un dedans et un dehors, un « nous » et un « eux » qui peut être injuste (Bayertz 1999a, 4).

Examiner en détail la façon dont une partie des auteurs libéraux considèrent la solidarité revient à mettre en lumière la façon dont solidarité et diversité sont conflictualisées ; cette fois, non pas dans l'arène politique comme c'est le cas avec le dilemme progressiste, mais au sein d'une tradition de pensée dominante qui inspirera des modes de gouvernances comme le néolibéralisme. Pour bien comprendre ce conflit, il faut prendre le temps de comprendre en quoi la solidarité constitue un défi pour une partie de la pensée libérale, car elle entre en tension avec la liberté individuelle. L'attachement spécifique du libéralisme pour la liberté individuelle est en partie motivé par la préservation du pluralisme, compris comme diversité des conceptions du bien. C'est par le truchement de la tension entre liberté et solidarité que le conflit entre solidarité et diversité émerge chez les auteurs libéraux étudiés.

Dans ce travail, à la fois la solidarité et le libéralisme sont entendus au sens idéologique (Freeden 2006, 13). Les deux sont formés par un ensemble de concepts ou de notions centrales, qui peuvent être réagencés différemment afin de former différentes conceptualisations de la solidarité et du libéralisme. Les questions abordées dans ce chapitre sont les suivantes 1/ quels sont les concepts centraux de la solidarité et du libéralisme 2/ parmi ces concepts, lesquels sont conflictualisés au sein de la pensée libérale 3/ est-il possible d'éviter ce conflit en réconciliant ces concepts ?

La thèse défendue est la suivante : la façon dont certains auteurs libéraux ont pensé la solidarité a conduit au conflit avec la diversité. La solidarité est alors considérée comme une menace pour la diversité en tant qu'impédiment de la liberté individuelle lorsqu'elle est pensée à l'échelle de la communauté politique. Pour soutenir cet argument, Je me concentre sur l'articulation entre contrainte, solidarité et similarité en philosophie politique. Pour les auteurs libéraux qui ont cherché à définir la solidarité, le problème principal est la justification d'une contrainte légale. La plupart approuvent la promotion de solidarité comme valeur morale surérogatoire, mais non comme principe de justification de politiques publiques, car elle minerait le pluralisme nécessaire

à une société juste (Khushf 1999; Wildt 1999, 218). Historiquement, l'application conjointe des idéaux libéraux et solidaires à l'échelle d'un État, a été réalisée par une conception nationaliste de la communauté politique, qui justifie la contrainte parce que les membres se considèrent comme semblables.

Dans un premier temps je reviens sur le constat d'absence de la solidarité en philosophie politique fait par plusieurs auteurs (Bayertz 1998, 293; Scholz 2008, 10; Tiryakian et Morgan 2014). Je montre qu'il ne s'agit pas d'une absence de discussion et qu'il existe une littérature. Cependant, cette littérature est éparse à la fois dans le temps et sur le plan intellectuel. Les auteurs évoquent davantage la solidarité qu'ils ne la conceptualisent et ne tiennent que rarement compte des travaux existants. Cela m'amène dans un second temps à trouver une raison conceptuelle de cette place discrète réservée à la solidarité en explorant l'hypothèse d'obstruction libérale (Alexander 2014, 303; Bayertz 1999, 4). Pour cela je propose d'abord un aperçu de la façon dont des auteurs libéraux influents parlent de la solidarité. Je m'attarderai sur l'origine de cette contrainte afin de comprendre par la suite que la grande instabilité de la conceptualisation de la solidarité réside dans cette difficulté à trouver une justification de la contrainte solidaire compatible avec le libéralisme. Enfin, je confronte ces éléments avec le principe de liberté individuelle qui est central dans le libéralisme (Audard 2009b). Cette liberté individuelle sera abordée à travers deux conceptualisations courantes, la liberté comme non frustration et la liberté comme autonomie. Nous verrons que l'aspect contraignant de la solidarité fait naître des tensions spécifiques avec ces deux formes de liberté.

1. Le rejet de la solidarité

Nombreux sont les auteurs déçus du peu d'occurrences de discussions conceptuelles sur la solidarité dans la littérature en philosophie politique (Alexander 2014; Bayertz 1999; Blais 2007; Khushf 1999; Pensky 2008). Pourtant, est-il correct de dire que la solidarité représente un point aveugle pour la philosophie politique ? Ce n'est pas tout à fait exact. La solidarité est bien l'objet de discussions académiques. Cependant, la littérature sur la question est éparse, les auteurs se répondent rarement et enfin, ces débats manipulent la solidarité avec une grande prudence du fait d'une utilisation souvent qualifiée de purement rhétorique dans l'arène politique.

1.1. Une littérature éparse sur la solidarité comme enjeu politique

Même si la solidarité est faiblement conceptualisée comparativement à la liberté ou l'égalité, il existe bien une littérature en philosophie politique à son sujet qui a en grande partie été évoquée au chapitre précédent (chapitre 1, point 3). Cette littérature peut être séparée en deux sur le plan historique.

D'une part, on retrouve les auteurs solidaristes du XIXe siècle (Bourgeois 1896; Espinas 1878; Fouillée 1885; Izoulet 1895; Leroux 1840; Pic 1894) qui bien que développant chacun des conceptualisations différentes de la solidarité, s'accordent autour de la centralité de l'interdépendance comme préalable à toute conception de la solidarité (Audier 2010; Blais 2007; Borgetto 2003). Le défi étant de justifier le passage du constat sociologique d'une telle interdépendance à une norme, morale ou juridique, permettant de justifier des mesures contraignantes telles que le prélèvement obligatoire dans une visée redistributive.

D'autre part, on retrouve un nombre important d'auteurs contemporains qui mentionnent la solidarité à différents degrés de conceptualisation. Trois tendances existent. Premièrement, la tendance la plus ancienne et importante dans la période, celle des auteurs libéraux qui cantonnent la solidarité à une valeur morale qu'il faudrait tenir loin des obligations politiques (Foot 2002; Khushf 1999; Rorty 1989; Wiggins 2009). Deuxièmement, les auteurs qu'il est coutume de classer dans la catégorie « communautariens » même si la plupart d'entre eux refusent cette étiquette. Ces auteurs développent des justifications non individualistes de la solidarité, basées sur son aspect civique incluant des éléments comme la réciprocité, l'appartenance nationale ou le bien commun (Jaeggi 2001; Miller 1995; Oorschot 2000). Enfin, les auteurs libéraux qui s'insèrent spécifiquement dans la controverse du dilemme progressiste et tendent de réconcilier solidarité et cadrage idéologique libéral (Banting et al. 2019; Banting et Kymlicka 2017; Bauböck 2016; Pathak 2008).

De ces trois catégories, il est possible d'en dégager une quatrième qui pourrait être définie comme une sous-variation de la seconde. Il s'agit des écrits d'Habermas (1990; 2000) et de ses

élèves (Pensky 2008) sur la solidarité qui tantôt s'inscrit dans une vision républicaine (Habermas 1998), tantôt libérale (Jurgen Habermas et Hill 2002) en fonction des œuvres que l'on choisit de mettre en avant pour déterminer la classification.

Il est intéressant de noter plusieurs choses à ce stade. D'abord, rares sont les mentions des solidaristes par les auteurs contemporains. Les seules mentions sont faites dans des travaux qui relèvent plus de l'histoire des idées (Amiel 2009; Audier 2006; Blais 2007; Borgetto 2003) et en droit (Borgetto 1993; Tixier 2016), même si de rares contributions existent en philosophie politique (Audier 2017). Ensuite, les travaux contemporains ont rarement pour objet seul la solidarité. Les auteurs de la première catégorie s'intéressent à l'entraide et à sa généralisation cosmopolite (Wiggins 2009; Foot 2002) perdant certaines idées des auteurs du XIXe siècle comme l'interdépendance ou la dimension politique de l'entraide.

1.2. Enjeux politiques et académiques

À cette littérature éparse, s'ajoutent des contextes politiques et intellectuels qui n'ont pas favorisé l'émergence d'une conversation académique rigoureuse sur le sujet. D'une part, l'émergence de la solidarité en politique se fait dans un contexte politique indissociable des luttes pour la légitimation de la IIIe République en France (Blais 2007, 258-305). D'autre part, les débats contemporains sont dépendant du cadrage conflictuel entre libéraux et communautariens qui était central dans les années 1990 (Khushf 1999).

Pour beaucoup d'historiens des idées, la période postrévolutionnaire française avait déjà considérablement contribué aux conceptions sociales actuelles de la solidarité (Brand 2005, 43) en donnant un tournant normatif à un concept qui était jusque-là descriptif[50]. Cependant, ces auteurs ne font pas la distinction conceptuelle entre solidarité et fraternité. Ils considèrent la fraternité comme le prolégomène de la solidarité lorsqu'elle fut mobilisée le 18 décembre 1790 au sein de la Société des Amis de la Constitution de Versailles par Robespierre (Bosc 2010).

[50] Autant les historiens des idées comme Marie-Claude Blais (2007) ou Jürgen Brand (2005) que certains philosophes contemporains font remonter la solidarité aux auteurs français de cette époque, non seulement à Léon Bourgeois mais également à Charles Fouiller (Foot 2002; Wiggins 2009), Pierre Leroux (Tiedemann 2018), Auguste Comte (Fiegle 2003).

Le solidarisme marque le début d'une solidarité à l'échelle politique. Les porteurs du mouvement se présentent comme une alternative médiane entre le collectivisme socialiste et le laissez-faire libéral (Blais 2007, 13). Leurs idées s'ancrent dans le républicanisme français de la fin du XIXe siècle. Cependant, à la différence du républicanisme classique d'un Aristote, Rousseau ou Arendt, le républicanisme français de l'époque connait un tournant libéral et social (Audier 2006, 34-35) qui cherche à légitimer son pouvoir face aux courants libéraux d'outre-Manche et aux mouvements socialistes et anarchistes, alimentés notamment par Proudhon et Pierre Leroux (Touchard 2007, 574-75).

En France, le solidarisme trouve un écho particulièrement favorable aux yeux des républicains libéraux au pouvoir (dont Bourgeois fait partie). Ces derniers cherchent à développer une doctrine sociale capable de répondre de façon laïque – détaché de la charité chrétienne – aux affres de l'industrialisation libérale (Blais 2007, 12). Dans ce contexte, la prétendue troisième voie solidariste prend tout son sens et permet de détacher le républicanisme français d'une part de l'individualisme libéral dont la contestation grandit et d'autre part, du socialisme collectiviste (Blais 2007, 13).

Cette proximité avec les idées libérales est visible, au point que certains considèrent le solidarisme comme une branche du libéralisme (Audard 2009a, 15). Pour Catherine Audard, les nouveaux enjeux sociaux de la seconde moitié du XIXe siècle qu'entrainent les successives révolutions industrielles européennes portent un coup aux idéaux libéraux. Le libéralisme ne peut alors plus défendre l'idée de la liberté individuelle en dehors de tout contexte économique et social, et doit prendre en compte que les obstacles à la liberté ne se trouvent plus seulement dans les interférences causées par l'État ou par les autres, mais aussi de façon indirecte par les conditions sociales elles-mêmes (Audard 2009b, 269). Le libéralisme semble alors croiser le chemin de la solidarité en développant le concept de *welfarisme* (bien-être) qui donnera plus tard le *welfare-state*.

Si on le réduit aux textes de Bourgeois, le solidarisme peut aisément être vu comme une évolution du libéralisme classique de la fin du XIXe siècle au sein du cadrage républicain français. Ce dernier défend une vision contractuelle des relations politiques et limite la solidarité à des rapports

formels légaux (ce qui ne laisse pas de place à la contestation civique) reposant sur une base strictement individuelle (Blais 2007, 28). La faiblesse de cette formulation bourgeoisienne – qu'il est tentant de qualifier de bourgeoise– est largement vulnérable aux critiques contemporaines de la solidarité comme « cache-misère » des désastres reliés au développent du capitalisme industriel au XIXe siècle (Streeck et Schäfer 2013). Cependant, d'autres solidaristes développent des versions qui s'inscrivent plus directement dans le courant philosophique républicain en proposant une solidarité dont l'existence dépend de la communauté politique qui l'anime, créant un lien direct entre sphère privée et politique (sans intermédiaire d'une quelconque sphère publique) (Fouillée 1885; Izoulet 1895; Leroux 1840).

1.3. La solidarité mise dans l'ombre par le concept de justice libérale

Dès lors, comment expliquer cette faible mobilisation en philosophie politique ? Plusieurs explications sont possibles. J'aimerais écarter la principale explication concurrente à celle que je mets en avant dans le reste de la discussion. Cette explication consiste à voir le concept de justice, comme une façon plus attrayante pour la philosophie contemporaine d'entrevoir l'entraide (Bayertz 1999a, 22-25). Ainsi, l'apparition chronologique des discussions sur la solidarité au XIXe siècle en philosophie (Blais 2007, 19), leur disparation et le développement au XXe siècle d'une littérature considérable sur le concept de justice (Bruttin 1999; Ladrière et Parijs 1984; Nadeau 2018) au-delà des frontières de la philosophie politique (Emmenegger et al. 2015; Kersbergen et Vis 2013) pourrait indiquer que la justice aurait gagné la bataille des idées. En ce sens, elle décrirait mieux les aspirations normatives dans les démocraties occidentales contemporaines en dévoilant la façon dont l'égalité et la liberté devraient être agencées.

Pourtant, il n'existe que très peu de discussion entre solidarité et justice dans la littérature (Habermas 1990; Heyd 2007). La justice est parfois décrite comme une forme de solidarité, lui apportant un contenu éthique plus précis alors que la solidarité se limiterait à une façon de délimiter le périmètre de la communauté d'entraide (Heyd 2007, 121). Habermas utilise la solidarité comme une catégorie vague qui inclue tout ce qui est nécessaire à la réalisation de la justice sur le plan collectif, mais qui n'est pas directement contenu dans cette dernière (Habermas 1990, 244). De plus, des notions liées à l'entraide et discutées par les philosophes sur

la justice se retrouvent également dans les discussions des solidaristes du XIXe siècle[51]. Il est donc possible de satisfaire des questionnements normatifs similaires dans les deux concepts. Il semblerait dont que la solidarité et la justice ne seraient pas être mutuellement exclusives, certains les considèrent même comme complémentaires[52]. On ne peut donc pas considérer que la justice aurait gagné une quelconque guerre des idées contre la solidarité ni même considéré qu'il y ait une réelle guerre entre ces deux concepts.

Dans ce cas, comment expliquer que le concept libéral de justice ait pris le pas sur celui de solidarité ? Comme n'importe quel sujet concernant la diffusion du savoir, il serait possible d'explorer la piste relative à la sociologie des conditions de production du savoir à l'université. Cependant, ce qui m'intéresse est l'existence ou non de raisons théoriques qui permettent de comprendre pourquoi la philosophie politique s'est détournée du concept de solidarité. Plutôt que de comparer la solidarité avec la justice et de reconstruire *a posteriori* des raisons qui rendent la justice plus pertinente ou non en fonction des problèmes donnés – ce qui serait un travail à part entière – il semble intéressant de se demander si au sein du libéralisme politique, il existe des raisons de rejeter la solidarité.

Pour résumer, ce que nous pouvons retenir de cette littérature éparse est la redondance de certains thèmes mobilisés pour définir la solidarité : l'interdépendance, le bien commun et la contrainte. Il ne s'agit pas de fixer ces trois pôles définitionnels, mais de s'interroger sur leur implication dans une tentative libérale de conceptualiser la solidarité. Est-ce qu'un de ces éléments provoque une tension telle entre libéralisme et solidarité qu'il rend impossible – ou du moins extrêmement coûteux sur le plan conceptuel – de concevoir une solidarité libérale ? Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de préciser ce qu'on entend par libéralisme.

---

[51] Serge Paugam dans la préface de la 3e édition de Repenser la solidarité associe solidarité et justice de façon indifférenciée et révèle l'importance de l'égalité des chances et des conditions chez Durkheim dans De la Division du travail social (2015, 10). Marie-Claude Blais montre également l'importance de l'égalité, de la réciprocité et de la lutte contre les inégalités chez les solidaristes du XIXe siècle, notamment Léon Bourgeois (Blais 2007, 23), Pierre Leroux (Blais 2007, 87),

[52] Par exemple, Rawls évoque un concept la notion de solidarité (il utilise terme « fraternity ») afin de décrire le liant social indispensable à la réalisation de la justice (Munoz-Darde 2018). Cependant, si la justice décrit un mode de redistribution des biens premiers selon le critère d'équité, la solidarité semble décrire autre chose de plus large que la simple redistribution matérielle, telle que la tolérance, l'égalité et la réciprocité (Kymlicka 2015, 4).

2. Comment le libéralisme envisage la solidarité : liens contraignants et liberté individuelle

2.1. La liberté comme principe idéologique de base

Des écarts importants existent entre des penseurs habituellement identifiés comme libéraux. La ressemblance qui les unit est davantage caractérisée par ce que Wittgenstein appelle air de famille (*family resemblance*) (2009) que par des liens logiques forts. Comme le note Catherine Audard, reprenant Michael Freeden, une des forces du libéralisme est sa tolérance structurelle qui lui permet d'intégrer de nombreux enjeux sans mettre en danger ses principes de base (Freeden, 1996, 177 cité par 2009a, 25). Il n'est donc pas question de brosser un portrait exhaustif de ce courant de pensée, comme si le libéralisme était une « théorie éthique englobante » (Audard 2009b) aux contours parfaitement délimités, mais de se focaliser sur ses principes centraux en tant qu'idéologie politique. Au cours de la discussion, je m'efforcerais de montrer que ce sont en particulier les positions libérales anti-perfectionnistes et neutralistes qui exacerbent le conflit avec la solidarité.

Le libéralisme considère qu'il est possible de concevoir une base morale la plus minimale qui soit afin de garantir l'association politique pacifique (Larmore 1996, 123). Cette base morale est parfois qualifiée de neutralité axiologique dans la mesure où pour le libéralisme politique, les institutions collectives doivent chercher le soutien des individus, quelle que soit leur conception propre du bien (Gaus, 2004). Catherine Audard propose d'identifier un certain nombre de concepts inhérents au libéralisme dont le plus important serait la valorisation de la liberté individuelle basée sur l'idée qu'il

> n'existe pas de subordination naturelle des êtres humains et chaque individu est souverain et libre de décider pour lui-même face à toutes les autorités, morales ou religieuses, les pouvoirs, politiques ou autres, tous les despotismes, qui voudraient le soumettre (Audard 2009b, 29).

Audard explique que cette centralité de la souveraineté individuelle vient d'une ontologie individuée de l'humain, c'est-à-dire que les êtres humains sont à la fois considérés comme

uniques parmi les êtres vivants, mais également, car chaque être humain est capable de se réaliser comme être unique[53] (par ses capacités réflexives et rationnelles notamment) (2009b, 30).

Une lecture attentive et plus extensive de la littérature pourra faire ressortir d'autres principes centraux qui varient en fonction des époques et des auteurs. On pourrait notamment ajouter une certaine conception de l'État de droit tel qu'il est formulé par Montesquieu, Locke ou Kant et qui dans sa version moderne est fortement attaché à la conception démocratique du pouvoir, comme chez Rawls.

Cependant, cette centralité de la liberté individuelle est partagée par la plupart des auteurs libéraux, qui est parfois appelée le « principe libéral fondamental » [Traduction libre] (Gaus 1996, 162–166). Ce faisant, toute réduction de ce principe doit faire l'objet d'une justification proportionnée.

Un type de réduction préoccupe tout particulièrement certaines catégories d'auteurs libéraux, que l'on pourrait appeler « procéduraux » (Taylor 1997b, 94) ou anti-perfectionnistes qui incluent des auteurs comme Dworkin (1981), Rawls (1971), Nagel (1987), Scanlon (1982). Les libéraux anti-perfectionnistes voient

> les sociétés comme des associations d'individus avant chacun sa conception de la vie bonne ou ayant un sens et un plan de vie correspondant. La fonction de la société doit être de « faciliter » ces plans de vie autant que possible et ce, suivant des principes d'égalité. Ce qui veut dire que l' « offre » de facilités ne doit pas être discriminatoire même s'il y la de toute évidence un espace pour des précisions sur ce que cette « offre » signifie (Taylor 1997b, 94)

Je vais donc me concentrer sur cette catégorie précise au sein du libéralisme car elle semble avoir eu une influence considérable dans la littérature académique comme le note déjà à la fin des années 1990 Charles Taylor (1997a, 94) mais également par la suite et notamment dans la littérature sur la solidarité (Biebricher 2018; Kymlicka 2015; Lynch et Kalaitzake 2020), et plus

---

[53] Cette conception ontologique est largement inspirée d'une vision monadique du social, forgée à l'origine par Leibniz qui a inspiré de nombreux auteurs libéraux (Martin 2015, 13-14).

largement en tant que méthode de gouvernance[54] (Brown 2015, 128) et de « gestion de la diversité » (Quadagno 1994, 6; Shelby 2005, 6-7). Il s'agit à présent de localiser à quel niveau cette idéologie rentre en tension avec la solidarité.

2.2. La solidarité du point de vue libéral : l'impedimenta de la liberté individuelle et de la neutralité politique

La prudence libérale[55] est en partie motivée par une croyance envers les bienfaits de la pluralité d'une part, et d'autre part, que cette pluralité serait nécessairement amoindrie par un engagement collectif vers un principe (la solidarité) orienté vers un bien commun. Avant d'aborder ces deux points (sous-titre b.), il est nécessaire de faire un détour sur la conception solidariste de la solidarité pour comprendre le rôle central qu'a la notion d'interdépendance dans sa conceptualisation. Cela permettra dans un second temps, de souligner la différence avec la conception solidariste et les tentatives libérales de conceptualisation de la solidarité.

a. L'interdépendance : une proposition ontologique différente

L'interdépendance est un élément central de la solidarité. Elle est la base du mouvement philosophique solidariste du XIXe siècle (Audier 2010; Blais 2007; 2011), mais également mobilisée par des philosophes contemporains (Löschke 2018; Rorty 1989).

Cette interdépendance nécessite une coopération et une collaboration constantes pour garantir que chaque membre de la société puisse réaliser son plein potentiel et contribuer au bien-être de la collectivité. Cette interdépendance est à la fois horizontale et verticale (Bourgeois 1896, 46, 48, 52, 63). L'interdépendance horizontale réfère aux liens entre les générations passées, présentes et futures. L'interdépendance verticale est celle qui a cours dans la société présente. Elle se rapproche du concept de division du travail social durkheimien. Par exemple, lorsque nous

[54] Les auteurs comme Wendy Brown utilisent parfois le terme « néolibéralisme » pour désigner ce qu'ici je nomme libéralisme anti-perfectionnisme. Je discute en détail du terme néolibéralisme et de ses liens avec la solidarité dans le chapitre 6.

[55] Cette critique ne touche que les libéraux anti-perfectionnistes. Il existe une branche du libéralisme, aujourd'hui moins influente, qui pourrait accepter la poursuite du bien à l'échelle d'une société. Voir Le perfectionnisme libéral de Janie Pélabay et Alexandre Escudier (Escudier et Pélabay 2016). Je ne discute pas de cette proposition perfectionniste étant donné que l'objectif de ce chapitre est de donner une explication à la relégation de la solidarité au second plan et non de présenter toutes les façons de concevoir la solidarité au sein du libéralisme.

naissons, nous sommes vulnérables et dépendant des humains qui prennent soin de nous. Ces derniers sont également dépendant d'autres humains qui leur permettent de nourrir leur enfant. Il s'agit d'interdépendances horizontales. Ils ont également été dépendant d'adultes qui ont pris soin d'eux. Même si ces derniers ont quitté ce monde, leur legs matériel ou immatériel reste et rend possible la survie de leurs enfants. Il s'agit d'interdépendance horizontale.

L'interdépendance est une proposition ontologique du social qui remet eu centre l'importance des liens qu'entretiennent les individus et les groupes et dont dépend leur bien-être et leur survie. Cependant, la solidarité va plus loin qu'un simple constat ontologique et propose, en prenant conscience de ce phénomène social, de l'orienter et de le réorganiser. Ce passage du descriptif au normatif est capital pour bien comprendre les enjeux soulevés dans la définition de la solidarité.

Une telle proposition peut paraître banale, notamment d'un point de vue sociologique où elle est une des conditions premières de la discipline. L'étude de la solidarité est d'ailleurs considérée par Émile Durkheim comme fondatrice pour cette discipline, pour qui « tous les phénomènes sociaux sont solidaires » ([1893] 2010, 148). Néanmoins, depuis une perspective philosophique, il s'agit d'une proposition ontologique qui écarte bon nombre d'approches du politique dont l'axiome principal est l'existence d'individus parfaitement libres et autonomes. Elle est notamment une atteinte à la liberté individuelle.

Avant d'aller plus loin, il est déjà possible de remarquer un premier point de divergence. Comme évoquée au chapitre 1, la solidarité présuppose une interdépendance entre humains. Autrement dit, personne ne peut se réaliser *ex nihilo* en dehors du maillage humain duquel il naît, grandit et se meut. L'aspect individualiste du libéralisme propose une conception différente où l'individualité précède toute chose et préexiste à l'intrication des individus en société. Cette caractéristique est la source de nombreuses critiques dans la littérature. John Dewey par exemple, considère que de cette anthropologie individualiste naît la plupart des erreurs du libéralisme (Dewey 2000; 1937)[56].

[56] Ces critiques sont portées dans la littérature contemporaine par des auteurs comme Barbara Stigler (2019) et Michael A. Wilkinson (2012).

Cette vision, prise comme un postulat ontologique n'est pas d'emblée opposée à la solidarité. Après tout, même les franges les plus individualistes de la pensée politique incluent une conception de l'entraide. Le libertarianisme de Nozick (1974) désengage l'État de toute politique sociale par optimisme social : les individus vont naturellement chercher à s'entraider, il n'est donc pas nécessaire de les y obliger. La question d'avantage dans la qualification de cette entraide : s'agit-il d'une solidarité politique ?

L'utilisation politique du concept de solidarité propose une tout autre approche : l'interdépendance entre humains est inévitable et doit être organisée selon des principes communs. Ces principes sont en réalité des biens communs, « des biens pour nous » (Taylor 1997a, 138) en tant que communauté politique. La solidarité devient un concept philosophique lorsqu'elle dit quelque chose sur ce qui est désirable d'être ou de faire en tant qu'humain.

Depuis cette perspective, la liberté individuelle n'est donc pas préexistante à la vie en société, faisant d'elle la condition de choix autonomes en direction d'un supposé intérêt commun défini à partir de l'addition des intérêts particuliers. Au contraire, la vie en société rend possible la réalisation de la liberté (Blais 2007, 16).

Il est à présent possible de voir comment cette proposition ontologique différente mène à une vision également différente de la liberté individuelle, ce qui peut conduire à un risque depuis une perspective libérale. Ce que nous allons voir dans la partie suivante.

b. La solidarité comme poursuite d'un bien commun : une menace perfectionniste

La solidarité (comme enjeu) politique est différente de la solidarité légale romaine (*solidus*) mentionnée au chapitre 1. Pour rappel, cette dernière étant un simple engagement contractuel en vue de rembourser une dette, sans qu'aucune notion de bien commun n'intervienne (Wijffels 2015).

La solidarité politique se fonde sur le partage d'un bien commun à l'intérieur d'un groupe qui transforme l'interdépendance en devoir à l'égard du groupe (Löschke 2018, 271) : c'est parce que nous avons besoin des autres pour réaliser ce bien commun que nous sommes engagés les uns

envers les autres. Cette obligation aura une nature différente en fonction de la forme que revêt ce bien commun et du type d'engagement que nous avons envers lui.

Je pense que le libéralisme anti-perfectionniste est incapable de concevoir une telle solidarité politique et pourra au mieux, la concevoir comme un engagement légal à la romaine. Pour soutenir cette proposition, il faut bien comprendre deux façons différentes de concevoir le bien commun et les implications de ces deux conceptions sur la solidarité.

La première façon considère que le bien commun est un bien en soit, désirable pour un « nous » et qu'il est indépendant des intérêts ou des biens individuels. Elle se rattache à ce que certains appellent les « anciens » en philosophie.

La solidarité oriente l'interdépendance vers un idéal, un bien commun, vers lequel la communauté (politique) devrait tendre afin de réaliser le plein potentiel de ses membres. Cette formulation est mobilisée par les républicains solidaristes (Bourgeois 1896; Gide 1893; Leroux 1840), mais aussi dans des réactualisations contemporaines (Audier 2010). La solidarité crée ainsi une frontière entre un « nous » et un « eux » (Tiedemann 2018). Ceux qui sont solidaires entre eux ne le sont pas avec les « autres » car le bien commun à certains n'est pas forcément le même pour d'autre.

De ce point de vue, la solidarité ne peut pas être comprise indépendamment du bien commun auquel elle est liée. Elle est alors toujours limitée dans un espace politique (Bayertz 1999a; Heyd 2007; Kymlicka 2015; Löschke 2018; Munoz-Dardé 2021; Rorty 1989; Tiedemann 2018). Même si certains rappellent que cet espace peut se définir à partir d'un sentiment d'appartenance à un groupe (Bayertz 1999a; Sandel 2010) partageant un certain nombre de valeurs qui rend la solidarité parallèle à celles de la communauté politique préexistante ; il est possible d'envisager d'autres formes d'espaces solidaires. A priori, toute formes de communauté politique peut générer de la solidarité.

Cet aspect pose des questions essentielles sur la constitution de ce « nous », sa légitimité et la charge normative qu'il impose autant aux membres de ceux « nous » qu'à ce « eux » qui est *de facto* exclue (Munoz-Dardé 2021). Comment alors justifier cette demande morale, éthique ou politique plus importante pour certains humains plutôt que d'autres ? Cette difficulté est si

importante pour certains, qu'elle devrait nous inciter à abandonner le concept de solidarité (Levy, 2017). Cependant, ce rejet semble excessif, dans la mesure où accepter l'idée d'une solidarité limitée, ne dit rien sur la perméabilité de cette limite et autorise, comme pour d'autres concepts philosophiques tels que la nation, une conception inclusive de cette limitation.

Une seconde façon de concevoir le bien commun consiste à le voir comme l'agrégation des intérêts individuels[57], ou harmonisation des intérêts (Smith 2000). Cette vision doit être comprise comme une défense à la fois de la liberté individuelle et de l'égalité. Comme dit précédemment, la liberté individuelle comme caractéristique naturelle est centrale pour les libéraux. Cette liberté est considérée comme virtuellement égale à la naissance pour tous. Elle se manifeste par la capacité de chacun à mener librement une vie qu'il ou elle juge bonne. Un bien commun ne peut donc pas être une proposition sur la façon dont chaque individu devrait mener une vie bonne, cela minerait sa liberté de choisir. Les libéraux anti-perfectionnistes considèrent qu'il est difficile de déterminer à l'avance pour chacun ce qui est bon pour lui, c'est pourquoi la philosophie politique devrait plutôt se concentrer sur la justice et non sur le bien.

Le libéralisme considère le bien commun comme un sous-produit de la libre poursuite par les individus de leurs propres intérêts et valeurs (Audard 2009b, X). Depuis cette perspective, il est donc possible d'envisager une forme de bien commun en tant qu'action collective, de concertation entre individus, par exemple en faisant des « accommodements raisonnables ». Cependant, si « l'action est collective, […] son enjeu reste individuel » (Taylor, 1997, 97). La solidarité est alors comprise comme une coopération des individus pour un objectif commun qui sert leurs intérêts. Il s'agit d'une conception minimaliste de la solidarité.

Toujours depuis cette perspective libérale, la solidarité peut être comprise non seulement comme une infraction à la liberté individuelle, mais comme un concept perfectionniste qui mine l'objectif de neutralité dans la mesure où, en proposant un bien qui serait commun à une communauté,

[57] Je pense que cette conception trahit l'idée de bien commun. Je rejoins Charles Taylor qui la décrit comme « un sens commun irréfléchi, traversé de préjugés atomistes » (Taylor, 1997, 97). Néanmoins, cela n'est pas l'objet de la discussion qui a pour seul objectif de montrer en quoi ces deux visions du bien commun impliquent des considérations différentes pour la solidarité.

oriente et contraint la façon dont tout un chacun peut vivre sa vie bonne. La solidarité priverait les individus d'une partie de leur liberté au profit du bien d'autres individus.

> Les moyens de remédier à cette défaillance du marché sont donc illibéraux. En exprimant ce même point en d'autres termes, on peut dire que lorsque la force de la loi est utilisée pour faire respecter la solidarité, alors certains individus sont utilisés comme un moyen (puisqu'ils sont clairement désavantagés et que les bénéfices du bien ne sont pas distribués de manière égale) pour la réalisation d'une fin commune. [Traduction libre](Khushf 1999, 61)

Dans une perspective libérale, considérer la solidarité comme un concept perfectionniste peut poser certains problèmes lorsqu'elle est institutionnalisée à l'échelle de la communauté politique. L'un de ces problèmes est que le fait de considérer la solidarité comme un idéal ou un but qui doit être constamment poursuivi. Cela peut créer une pression sur les individus pour qu'ils se conforment à certains comportements ou valeurs afin d'être considérés comme faisant partie de la communauté ou de la société. La conséquence est une limitation de la liberté individuelle(Friedman 2002; Hayek 2013).

La solidarité peut créer un sentiment d'exclusion ou d'ostracisme pour ceux qui n'adhèrent pas pleinement aux valeurs ou aux comportements considérés comme nécessaires pour l'atteindre. Cela peut conduire à des sentiments d'aliénation et de marginalisation, ce qui peut être préjudiciable aux individus et peut également saper le sentiment général de communauté et d'objectif partagé que la solidarité est censée promouvoir. Par exemple, lorsque la solidarité est imbriquée dans une identité nationale forte, la non-participation à certains évènements publics, ou le non-partage de certaines croyances, peut entrainer l'exclusion qui peut conduire à la marginalisation de groupes minoritaires. Le fait de ne pas boire d'alcool dans un pays où le vin est considéré comme un symbole national comme c'est le cas en France, favorise l'exclusion des personnes qui n'en consomment pas.

Enfin, la recherche de la solidarité en tant que concept perfectionniste peut également conduire à mettre l'accent sur l'identité du groupe et la conformité, plutôt que sur les différences et la diversité individuelles. Cela peut créer des tensions et des conflits au sein d'une société et rendre plus difficile pour les individus d'exprimer leur identité et leurs points de vue uniques.

Pour toutes ces raisons, les auteurs libéraux qui se sont intéressés à la solidarité politique, considèrent qu'elle ne doit pas être limitée à une communauté de bien particulière, mais qu'elle doit être le plus étendue possible (Foot 2002; Wiggins 2009). Autrement, la solidarité risque de devenir un concept perfectionniste qui ne reflète qu'un bien particulier, brisant ainsi la visée neutraliste de ces auteurs. La solidarité perfectionniste peut être encouragée depuis cette perspective libérale, mais elle ne peut pas être rendue institutionnelle ou étendue pour toute une communauté politique.

Cette position anti-perfectionniste est à la base du cadrage conflictuel entre solidarité et diversité au sein du dilemme progressiste chez David Goodhart. La légitimité de la solidarité est remise en cause avec un argument qui peut être résumée de la façon suivante : en participant au financement de la solidarité, nous prenons le risque de financer des modes de vie différents du nôtre que nous jugeons comme non désirables. Goodhart évoque alors implicitement le risque pour la communauté culturelle de contribuer à des modes de vie minoritaires. Cette idée est centrale dans l'argumentaire de Goodhart qui la formule ainsi : « Pourquoi devrais-je payer pour eux alors qu'ils font des choses que je ne ferais pas moi-même » (2004)[58].

Dans une compréhension politique de la diversité (Winter 2011) telle que définie au chapitre 1[59], ce neutralisme peut être interprété comme une façon pour un groupe majoritaire de préserver sa position de pouvoir en considérant comme illégitimes certains modes de vies minoritaires.

c. La contrainte : un danger pour la liberté individuelle

Il semblerait que ce qui distingue le plus la solidarité des concepts concurrents d'entraide est non seulement le niveau d'engagement attendu par la solidarité, mais également sa base de justification. Alors que les concepts concurrents évoqués font reposer l'engagement sur les choix

[58] Cette perspective peut également être considérée comme un mépris de classe. Considérant que les plus pauvres ne sauraient pas gérer leur argent, il ne faudrait pas encourager leurs mauvais choix de vie, dispendieux, au travers des politiques sociales. Une croyance largement contestée dans la littérature. Sur le sujet voir l'ouvrage complet du sociologue Denis Colombi (2020).

[59] Pour rappel, selon cette perspective, la diversité est non pas l'expression d'une pluralité des conceptions du bien, mais la manifestation d'une négociation identitaire entre majorité et minorité, un groupe (majoritaire ou minoritaire) peut considérer comme injuste de financer une solidarité qui soutient des modes de vie qui sont désapprouvés dans ce groupe.

individuels, sur la base de différentes justifications (contrat, obligation morale, pression sociale, etc.), la solidarité repose sur un engagement qui résulte d'une conception du bien. Cette conception peut être celle d'un bien commun à l'image de la non-domination néorépublicaine (Pettit, 2007) ou d'une opposition à l'aliénation comme dans la théorie critique (DuFord 2022), elle peut aussi se manifester sous la forme d'une vertu comme chez Hannah Arendt. À chaque fois, la base de justification dépasse l'individu et donne lieu à un engagement collectif qui cristallise le rejet de certains auteurs libéraux (Khushf 1999). S'intéresser au rôle joué par la contrainte dans la solidarité semble donc primordial pour explorer la piste d'une méfiance libérale à l'égard du concept.

Pour bon nombre d'auteurs, la solidarité est un concept qui permet de modérer l'individualisme ou l'atomisme libéral (MacIntyre 1981; Rorty 1989; Taylor 1997b). Cette caractérisation vient de la centralité de la liberté individuelle décrite plus tôt dans les idéologies libérales. Les auteurs contemporains qui conceptualisent la solidarité la considèrent comme une menace à la liberté individuelle qui doit faire l'objet d'un compromis et d'une base justificative solide pour conserver sa place en tant que principe moral désirable qui menace la liberté individuelle (Khushf 1999; Pensky 2008; Rorty 1989, 1). Cette tension n'est pas nouvelle, puisqu'elle était déjà l'objet des discussions au sein du solidarisme comme le résume l'un d'entre eux :

> La crainte des interventions paraît être à leurs yeux le commencement et la fin de la sagesse. Que l'État assure la sécurité de la nation, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur ; qu'il fasse respecter les contrats par lesquels les individus s'engagent les uns envers les autres. Mais qu'il se garde de tout ce qui pourrait les empêcher de fixer, en pleine et entière indépendance, les conditions de leurs échanges. La puissance publique est un mal nécessaire : tâchons du moins d'en circonscrire, aussi étroitement que possible, le champ d'action. Cette soif d'indépendance ne dresse pas seulement les individus contre l'État ; elle est capable de les exciter contre la morale même. (Bouglé 1907, 105-6)

La centralité de la liberté individuelle dans la tradition libérale rend suspecte, à des degrés différents, toute mesure qui entrainerait une diminution de celle-ci. La solidarité lorsqu'elle est pensée comme une obligation – morale ou politique – n'y échappe pas et est vue comme entrainant une contrainte qu'il est donc indispensable de justifier. Ainsi, depuis une perspective libérale, ce n'est pas tant l'idée de solidarité en soi qui pose un problème que la justification de

sa mise en œuvre sur le plan politique (Khushf 1999, 61). Lorsqu'elle est pensée à l'échelle d'un État, la solidarité implique souvent des politiques coercitives (prélèvement fiscal par exemple) qui met en porte-à-faux la liberté individuelle (Rorty 1989) de sorte qu'elle devrait être exclue du champ des obligations politiques (Khushf 1999) ou morales (Levy 2017).

Il est aisé de retrouver cette prudence dans les textes fondateurs du libéralisme classique du XIXe siècle. Elle se manifeste non pas par le rejet de la solidarité, mais par sa relégation à des actes individuels, hors du champ politique ou légal. Ainsi, Adam Smith évoque l'importance de l'assistance de cette façon :

> Lorsque l'aide nécessaire est fournie réciproquement par amour, par gratitude, par amitié et par estime, la société prospère et est heureuse. Tous ses membres sont liés par les liens agréables de l'amour et de l'affection, et sont, pour ainsi dire, attirés vers un centre commun de bons offices mutuels. [Traduction libre] (Smith 1781, II.ii.3.1)

Cette perception conflictuelle entre liberté et solidarité se manifeste également dans l'arène politique. Aux États-Unis, le marché concurrentiel a longtemps été perçu comme le meilleur moyen pour mettre en œuvre la solidarité (Piore 2015, 205). Une telle position est notamment défendue par Milton Friedman (2002) et se retrouve par exemple dans des versions préliminaires du Traité sur l'Union européenne de 1993 où la liberté individuelle et les acquis sociaux étaient considérés comme opposés (Rodière 2015, 318) rendant toute tentative de réconciliation difficile.

Cette perception semble profonde dans les sociétés libérales comme le remarquait Albert Einstein déjà en 1949 : « L'individu est devenu plus conscient que jamais de sa dépendance à l'égard de la société. Mais il ne vit pas cette dépendance comme un atout, comme un lien organique, comme une force protectrice, mais plutôt comme une menace pour ses droits naturels, voire pour son existence économique » [Traduction libre] ([1949] 2009, §13). Une telle charge problématique expliquerait pourquoi, les auteurs qui défendent la solidarité à l'échelle d'une communauté politique sont surtout des communautariens qui n'envisagent pas de la

même façon la liberté individuelle et qui critiquent le libéralisme en tant qu'idéologie (Khushf, 1999, 61 ; Bellah, 1985, 1991)[60].

Depuis cette perspective, lorsque la force de la loi est utilisée pour faire respecter la solidarité, alors certains individus sont utilisés comme un moyen (puisqu'ils sont clairement désavantagés et que les bénéfices du bien ne sont pas distribués de manière égale) pour la réalisation d'une fin commune. La question est de savoir s'il est légitime d'utiliser les individus de cette manière... [Traduction libre] (Khushf 1999, 62)

Pour mieux comprendre l'étendue de la façon dont la solidarité peut être conflictualisée au-delà de la position libérale anti-perfectionniste, voyons en détail trois façons de concevoir la liberté depuis trois perspectives libérales.

3. Comprendre le conflit entre solidarité et diversité par l'entremise de la liberté

Dans cette partie, je vais examiner deux formes de liberté en lien avec la solidarité : la liberté comme non frustration et la liberté comme autonomie. Nous verrons comment chacune de ces formes de liberté conflictualise différemment le lien entre solidarité et diversité. Pour cela, je mets l'accent sur la façon dont ces conceptions de la liberté peuvent contribuer à renforcer ou à affaiblir les liens sociaux dans une société en conflictualisant la diversité.

3.1. La solution nationaliste du XIXe siècle : la liberté individuelle comme non-frustration

La première façon de concilier liberté et solidarité associe liberté comme non-frustration et nationalisme. Bien que la non-frustration soit conceptualisée par Hobbes au XVIIe siècle et que le nationalisme dont nous parlons est celui du XIXe siècle, il s'agit d'une combinaison qui nous

---

[60] Des auteurs socialistes ont également grandement contribué à façonner une conception extensive de la solidarité, comprise comme reconnaissance de devoirs positifs envers autrui (Cohen 2009 : 34–35). La solidarité est alors une façon de mettre en contraste les manquements de la société capitaliste où l'entraide est déléguée au bon vouloir des individus et de la classe bourgeoise. La contribution la plus importante en ce sens est sans doute celle de Pierre Kropotkine (1906).

permet de mieux comprendre la façon dont le libéralisme de ce siècle ayant eu cours en Europe de l'Ouest a permis de justifier la solidarité à l'échelle de l'État.

La liberté comme non-frustration est la qualité d'un « homme libre » qui « s'agissant des choses que sa force et son intelligence lui permettent d'accomplir, n'est pas empêché de faire celle qu'il a la volonté de faire » (Hobbes 1971, 222). En d'autres termes, pour Hobbes, la liberté est la capacité d'agir selon sa volonté sans être contraint physiquement ou légalement par d'autres.

Cependant, Hobbes va plus loin en proposant une interprétation de ce que serait la volonté humaine afin de légitimer la fondation d'institutions autoritaires. Les humains voudraient échapper à un état de nature chaotique et seraient prêts à renoncer à une partie de leur liberté. Puisqu'ils y renoncent, les contraindre n'est plus une infraction à la liberté. En échange, le but ultime du gouvernement est de protéger ses citoyens de « l'état de nature ».

Cette conception de la liberté est historiquement associée à des visions nationalistes monistes de la solidarité, c'est-à-dire qui favorise une seule conception de la vie bonne au détriment des autres, ne laissant que peu de place au pluralisme ou à la diversité. Voyons en détail en quoi cela consiste.

a. Nationalisme et libéralisme

Au XIXe siècle, le libéralisme et le nationalisme étaient étroitement liés[61]. dans l'idée que les minorités nationales étaient traitées injustement par les empires multinationaux d'Europe (Kymlicka 1995, 50-51). Les théoriciens libéraux pensaient que le déni des droits nationaux à l'autonomie était une injustice à laquelle il fallait remédier afin de garantir les droits individuels et de créer une société libre pour des hommes libres. Ils considéraient l'autonomie d'un groupe national comme un complément essentiel aux droits individuels et la promotion de l'autonomie nationale comme un moyen de réaliser l'idéal d'un « espace de liberté ». Comme le résume Kymlicka, cet engagement libéral en faveur d'une certaine forme d'autonomie nationale était si

[61] Voir l'analyse complète de Giuseppe Mazzini (2005) qui montre un autre aspect du lien entre nationalisme et libéralisme. La proximité entre libéralisme et la vision idiosyncrasique de l'eschatologie chrétienne aurait favorisé l'achoppement du libéralisme avec le nationalisme.

courant qu'il est devenu un trait caractéristique du libéralisme du XIXe siècle (Kymlicka 1995, 51)[62].

Depuis une perspective hobbesienne, le nationalisme peut être considéré comme un moyen de réduire la frustration et, par conséquent, de garantir la liberté individuelle[63]. Selon Hobbes, les individus à l'état de nature sont dans un état constant d'insécurité et de peur, et sont conduits à renoncer à leurs droits individuels en échange de la protection et de la sécurité fournies par une autorité souveraine. De même, le nationalisme libéral déployé au cours du XIXe siècle peut être considéré comme un moyen de sécuriser les volontés individuelles au sein d'un éthos commun composé de normes et de références culturelles partagées. En promouvant l'autonomie nationale, le nationalisme libéral crée un sentiment d'identité et d'appartenance partagées entre les individus, ce qui peut réduire les sentiments de frustration et d'isolement. Cette identité partagée procure un sentiment de sécurité et de protection, car les individus ont le sentiment que leurs intérêts et leurs valeurs sont représentés et protégés par leur gouvernement national.

L'un des principaux moteurs des mouvements nationalistes en Europe à cette époque était le désir de stabilité politique et de sécurité (Smith 2000). En outre, les mouvements nationalistes en Europe au cours du 19e siècle ont également cherché à promouvoir un sentiment d'identité nationale et d'unité parmi leurs citoyens (Smith 2000). De nombreux groupes religieux, ethniques et linguistiques en Europe se sentaient opprimés et frustrés par la domination des grands empires et cherchaient à établir leurs propres États-nations indépendants (Kymlicka 1995, 51). Ce désir d'autonomie et de protection contre les menaces extérieures contribue à un mouvement d’homogénéisation nationale. L’ancien principe *Cujus regio, ejus religio,* devient alors une réalité. Non seulement les chefs d’État adoptent la religion de leur peuple, mais ils tirent leur légitimité

[62] La boutade de George Bernard Shaw selon laquelle « un libéral est un homme qui a trois devoirs : un devoir envers l'Irlande, un devoir envers la Finlande et un devoir envers la Macédoine » illustre ce lien étroit entre libéralisme et nationalisme au XIXe siècle.

[63] Il est important de mentionner que les idées de Hobbes ont été développées au XVIIe siècle et que les mouvements nationalistes du XIXe siècle sont le produit du contexte historique, politique et social particulier de l'Europe à cette époque.

de leur ressemblance avec eux, en parlant la même langue et en partageant la même culture (Smith 2000).

En ce sens, le nationalisme peut être considéré comme une réponse aux frustrations et aux insécurités liées à la vie sous une domination étrangère et au désir d'établir un État-nation stable et sûr. Le désir d'un État-nation et d'une identité partagée par les citoyens peut être considéré comme un moyen de surmonter l'état de nature et d'atteindre la véritable liberté.

Cependant, en retour, le nationalisme oriente les volontés individuelles vers une volonté collective spécifique à un contexte linguistique, culturel et religieux. Le nationalisme réduit l'espace à l'intérieur duquel les volontés individuelles peuvent s'exprimer. Il supprime des options sans que cela soit interprété comme une infraction à la liberté car ces options sont présentées comme non désirées. La diversité est alors conflictualisée car elle est vue comme une menace directe à la liberté individuelle, cette dernière étant dépendante du cadrage état-national qui l'a constitué. Voyons ce point plus en détail en examinant la façon dont ce nationalisme s'empare de la solidarité pour conflictualiser la diversité.

b. Nationalisme et solidarité sociale : un outil d'homogénéisation social

L'élaboration des premières politiques d'aide sociale en Europe remonte à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle (Kersbergen et Vis 2013). Leur développement est lié à la montée des nationalismes européens qui a créé les conditions favorables à la justification d'une solidarité qui dépasse les solidarités familiales et locales (par exemple les caisses communales). La nation est devenue le nouveau cadre politique et moral à l'intérieur duquel une solidarité politique pouvait être mise en œuvre.

Au cours de cette période, de nombreux pays européens ont connu une industrialisation et une urbanisation rapides, qui ont entraîné des changements importants dans l'économie et la société. Ces changements ont confronté la majorité de la population à l'extrême pauvreté, la mutilation des normes traditionnelles et l'exode rural (Hobsbawm et Ranger 1983).

Les modes de vie préindustriels ont été brutalisés (Nairn 2015; Smith 1998) et remplacés par « le nationalisme [qui] est devenu un substitut à la cohésion sociale par le biais d'une église nationale,

d'une famille royale ou d'autres traditions cohésives, ou d'autoprésentations collectives de groupe, une nouvelle religion laïque » [traduction libre] (Hobsbawm et Ranger 1983, 303).

En réponse à ces défis, l'intervention de l'État afin de pallier les maux de l'industrialisation a commencé à être acceptée. Pour cela, l'intervention de l'État s'est faite à l'intérieur d'un cadre état-nationaliste présenté comme une prolongation naturelle de la famille (Bayertz 1999a, 21; Stjernø 2009, 28). Ainsi, la satisfaction des besoins fondamentaux de leurs citoyens peut être comprise depuis une perspective hobbesienne comme une protection contre la brutalité de ce « quasi-état de nature » qu'est le laissez-faire. En répondant aux besoins fondamentaux des citoyens, le gouvernement pouvait réduire le niveau de frustration et d'insécurité qu'ils ressentaient, et ainsi promouvoir une plus grande liberté et stabilité (Candiotto 2020).

À la fin du 19e siècle, l'Allemagne a été le premier pays à mettre en place un système complet de protection sociale, qui comprenait des programmes tels que l'assurance maladie, l'assurance accident et les pensions de vieillesse (van Parijs 1996, 17). D'autres pays, comme la Grande-Bretagne, le Danemark et la Suède, lui ont rapidement emboîté le pas et, au début du 20e siècle, la plupart des pays européens avaient mis en place une forme de système de protection sociale (Blais 2007, 186).

Dans le même mouvement, ces politiques état-providentielles ont contribué à privilégier certains modes de vie au détriment d'autres en orientant la stratification sociale (Gøsta Esping-Andersen 2015). Les premières politiques natalistes généralisées ont vu le jour favorisant la famille nucléaire comme norme (Hobsbawm et Ranger 1983). Les mesures biopolitiques basées sur le genre se sont démultipliées, instaurant un ordre patriarcal (Dauphin 2011). En bref, le capitalisme est devenu le mode de production majoritaire, et avec sa progression, il mutila les sociabilités traditionnelles (Adorno 2005), il réduisit la diversité des autres modes de vie, il diminua le spectre des conceptions de la vie bonne. Ce qui se situe en dehors de ce nouveau spectre, est alors non seulement désigné comme diversité, mais est également conflictualisé en tant que menace à l'ordre état-national.

L'actualisation de cette position nationaliste considère que la contrainte exercée dans le cadre de l'État-nation est acceptable dans la mesure où elle se déploie à l'intérieur d'une communauté

politique particulière qui s'autogouverne. Pour David Miller « les nations sont des communautés dont les membres se perçoivent mutuellement comme ayant des obligations d'entraide plus importantes que le soutien qu'ils doivent à l'humanité en général » [Traduction libre] (Miller 2007, 131). Cette conception de la solidarité nationale — notamment développé par des libéraux comme John Stuart Mill et Henri Sidgwick – suppose que des sentiments d'attachement à une communauté ou à la nation sont nécessaires à la cohésion de la société. Plus la cohésion est forte et moins la contrainte est contraignante, car elle n'entre pas en conflit avec la liberté individuelle, mais n'est que l'expression de l'accumulation des volontés individuelles pour l'intérêt général (Freeden 2008, 152).

Cependant, une telle limitation nationaliste ne semble ni désirable lorsqu'on considère le contexte de formation violent de l'état-nation westphalien (Fraser 2010), ni nécessaire à la justification de la solidarité (Banting et Kymlicka 2017; Kymlicka 2015). Même pour les auteurs libéraux, le nationalisme est aujourd'hui une position difficilement tenable lorsqu'il est confronté à des exigences éthiques plus larges (Singer, 2012) ou lorsqu'il est confronté aux positions multiculturelles libérales :

En bref, si la démocratie libérale a bénéficié de manière importante de son lien avec la nation, les minorités ont souvent payé un prix élevé. Elles ont été confrontées à la stigmatisation sociale et à la racialisation, se sont vu offrir, au mieux, un choix difficile entre l'assimilation et l'exclusion, et, au pire, ont été expulsées ou génocidées. [Traduction libre] (Banting et Kymlicka 2017, 19)

Afin d'éviter que les minorités ne payent le prix fort, certains auteurs considèrent que le nationalisme peut être affiné (*thinned*) en réduisant sa dimension particulariste tout en conservant son pouvoir cohésif pour des personnes qui normalement seraient divisées par les inégalités économiques, de race ou de genre (Miller 1995; Rorty 1998; Tamir 1993). Cet affinement devrait permettre de rendre plus inclusive la nation sans perdre son efficacité motivationnelle dans la constitution d'une solidarité commune. Pour ces auteurs, un sentiment d'appartenance – tel que celui que peut avoir un groupe intergénérationnel ayant une histoire commune sur un territoire – est nécessaire pour garantir la stabilité politique et la solidarité.

La version la plus fine (*thin*) de cette approche est défendue par Will Kymlicka et Keith Banting. Ces deux auteurs conçoivent un nationalisme avec deux garde-fous pour protéger les minorités : la mise en place de politiques de reconnaissance multiculturelles et l'exclusion des composantes pré-politiques des conditions d'intégration du groupe solidaire (Banting et Kymlicka 2017, 20). Cette version affinée du nationalisme est basée sur une conception différente de la liberté comprise comme autonomie. Dans la partie suivante j'examine dans quelle mesure cette conception permet d'amoindrir le conflit entre diversité et solidarité, tout en minant par ce même geste, la radicalité du concept de solidarité.

3.3. La liberté comme autonomie : une déconflictualisation insuffisante du rapport solidarité et diversité

3.3.1. La liberté comme autonomie : l'inclusion de la diversité depuis une perspective libérale

La liberté comme autonomie (autonomie ci-après) est la conception au sein du libéralisme la plus susceptible de déconflictualiser le lien entre solidarité et diversité. Cependant, elle reste une conception libérale qui fait perdre en substance certains des aspects de la solidarité. Voyons en détail de quelle façon.

L'autonomie est un principe central pour de nombreux auteurs libéraux contemporains. Elle permet d'accorder une meilleure prise en compte au sein du libéralisme, de la gestion politique de la diversité culturelle. Will Kymlicka et Joseph Raz défendent leur propre version de l'autonomie. Cependant, la racine de cette idée vient de Kant pour qui « la liberté individuelle doit être assimilée à la moralité dans son ensemble, comprise comme constituée de principes autodéterminés ; dans ce cas, on entend par autonomie la liberté des individus de choisir leur propre vie » [Traduction libre] (Blattberg 2011, 124).

Will Kymlicka considère que la diversité culturelle est une réalité incontournable de nos sociétés contemporaines, et que les États doivent trouver des moyens de reconnaître et de protéger les droits des minorités culturelles tout en maintenant la cohésion sociale. La solidarité est un élément clé de la vie en société, mais elle doit être repensée car elle a été historiquement, en

Europe, liée au nationalisme homogénéisateur décrit précédemment. Il faut donc sortir de ce cadre pour tenir compte de la diversité culturelle.

Pour cela, il soutient que la solidarité ne peut pas être fondée sur une seule culture dominante, car cela exclurait les minorités culturelles et les priverait de leur droit à l'égalité. Kymlicka propose alors une conception de la solidarité qui se base l'égale reconnaissance. Cela signifie que les politiques publiques doivent tenir compte des besoins spécifiques des différentes cultures, tout en veillant à ne pas créer de privilèges ou de désavantages pour une culture en particulier.

L'égale reconnaissance est justifiée par la conception de la liberté comme autonomie. Il s'agit d'un argument central chez Kymlicka. Puisqu'il existe une multitude de façon de mener sa vie bonne, et que ces façons sont forgées par les individus à travers une série de choix, le rôle des institutions est de ne pas contraindre ces choix. La posture nationaliste décrite précédemment (partie 3.2) est donc rejetée car elle réduit de façon injuste les différentes influences culturelles qui favorisent l'exercice de ce choix à mener une vie bonne.

Cependant, une dimension importante de cette conceptualisation semble poser un problème à la solidarité. L'autonomie libérale implique la présence de choix afin de pouvoir effectivement la réaliser. Qu'est-ce que cela signifie pour la solidarité ?

Reprenons. La solidarité est historiquement et de façon contingente, liée au processus d'état-nationalisation européen. Ce lien donne sa charge injuste à la solidarité lorsqu'on la replace au sein des rapports de pouvoir qui se jouent derrière le terme diversité. En cherchant à prendre en compte ces rapports de pouvoir, Kymlicka propose de sortir de l'anti-perfectionniste libéral en reconnaissant la non-neutralité des nations. Ceci l'amène à placer l'autonomie comme un horizon normatif pour rendre cette non-neutralité juste. Si la culture majoritaire forge les États-nations contemporains, nous devons compenser cette tendance par une égale considération de chacun à choisir sa façon de vivre une vie bonne. Cela permet à Kymlicka de justifier des politiques multiculturelles où les cultures sociétales minoritaires sont reconnues et protégées. Par exemple, cela se manifeste au Canada par les accommodements raisonnables.

3.3.2. La conflictualisation de la solidarité par la valorisation de l'autonomie

Kymlicka suggère que l'autonomie est une forme de liberté individuelle utile pour justifier l'inclusion de la diversité au sein du libéralisme. Cette conception pose un certain nombre de problème lorsqu'on veut établir les bases d'une solidarité politique.

Deuxièmement, le concept d'autonomie de Kymlicka est problématique car il présuppose que tous les individus ont un accès égal aux ressources et aux opportunités nécessaires pour faire des choix libres. Des facteurs tels que la classe sociale, la race et le sexe peuvent limiter la capacité d'un individu à faire des choix libres. Le concept d'autonomie ne tient pas suffisamment compte des inégalités structurelles qui existent dans la société et de l'impact qu'elles ont sur la liberté individuelle.

Ensuite, le concept d'autonomie de Kymlicka ignore le fait que la liberté individuelle n'est pas seulement une question de choix personnel, mais est également influencée par des structures sociales et économiques plus larges. Par exemple, la disponibilité des opportunités d'emploi, l'accès aux soins de santé et la qualité de l'éducation publique peuvent tous avoir un impact sur la capacité d'un individu à faire des choix libres. En se concentrant uniquement sur le choix individuel, le concept d'autonomie de Kymlicka ne tient pas compte de la manière dont les structures sociales et économiques peuvent limiter la liberté individuelle.

Enfin, l'accent mis sur le choix dans la société moderne peut conduire à une logique consumériste et banaliser l'importance de la prise de décision morale (Blattberg 2011, 125). Taylor reproche au terme « choix » de négliger les alternatives sacrifiées et le poids moral des situations. L'idée d'options suggère également un ensemble déconnecté d'éléments parmi lesquels choisir, alors que les décisions morales ont tendance à être plus holistiques et liées à nos valeurs (Blattberg 2011, 125). Kymlicka estime que la critique des valeurs n'est possible que si nous prenons du recul et remettons en question leur valeur pour nous, mais ce désengagement laisse-t-il suffisamment de place pour établir les bases d'une solidarité comme enjeu politique ?

Si l'individualisation de la liberté par le concept de choix semble une voie fructueuse pour intégrer une meilleure défense de l'inclusion au sein du libéralisme, elle semble en contrepartie, nuire aux

engagements contraignants[64] que nécessite une solidarité politique. Faire reposer entièrement la liberté individuelle sur la capacité de choix mine d'emblée la possibilité de valeur comme la loyauté dans le cadre d'une relation solidaire. Par exemple, s'il est aisé d'être solidaire en tant de paix avec ses voisins, il l'est beaucoup plus en temps de guerre. C'est pourtant durant les temps difficiles que la solidarité en tant qu'engagement constant prend tout son sens par contraste à la charité ou au don qui sont des actes irréguliers qui dépendent de la bonne volonté de chacun.

De plus, Kymlicka semble négliger que les choix individuels sont influencés par celui des autres. Favoriser l'autonomie au détriment de la solidarité peut avoir des conséquences dramatiques si l'on considère la façon dont certaines configurations sociales favorisent la prise de mauvaises décisions. Lorsqu'un groupe social est marginalisé, il sera plus difficile pour un individu d'exercer un véritable choix autonome en décidant d'aider un membre de ce groupe social, compte tenu de la pression sociale qui s'exerce. La situation des premières nations au Canada est un bon exemple. Une partie importante de l'opinion publique canadienne considère que les autochtones bénéficient trop de l'État social[65]. Pourtant, si les réserves sont effectivement les territoires qui bénéficient le plus des différents systèmes redistributifs étatiques, ce sont également des endroits bien moins investit en termes de développement par les acteurs sociaux et économiques. De plus, ce sont des populations qui ont subi et continuent à subirent les effets d'une colonisation de peuplement (Battell et Barker 2015; Snelgrove, Dhamoon, et Corntassel 2014) qui se manifeste entre autres choses, par le racisme systémique. Mettre ensemble ces deux éléments, permet de mettre en lumière la façon dont des processus structurels peuvent orienter les choix individuels vers moins de solidarité pour des groupes qui pourtant, auraient besoin de plus de solidarité.

[64] Comme nous l'avons détaillé dans les parties précédentes, il s'agit d'une contrainte depuis une perspective libérale anti-perfectionniste mais pas nécessairement depuis d'autres perspectives idéologiques comme celle du républicanisme de Rousseau ou d'un néorépublicanisme de Pettit.

[65] Sur le sujet, voir par exemple cet article de l'Institut Angus Reid publié en 2018. URL : https://angusreid.org/indigenous-canada/

Conclusion

Bien que la réconciliation entre la solidarité et le libéralisme en tant qu'idéologie politique individualiste portée sur la liberté individuelle soit possible dans une certaine mesure, elle ne peut pas être complète. Pour étayer cette thèse, j'ai examiné l'articulation entre la contrainte, la solidarité et la similarité en philosophie politique.

Bien que la solidarité souffre d'une faible conceptualisation en philosophie politique (comparativement avec la liberté ou l'égalité), il ne s'agit pas d'une absence de discussion. Cependant, cette littérature est éparse. Les auteurs évoquent davantage la solidarité qu'ils ne la conceptualisent et ne tiennent que rarement compte des travaux existants. Pour expliquer cette situation, j'ai examiné l'hypothèse d'obstruction libérale en me focalisant sur la relation entre solidarité, contrainte et liberté individuelle. J'ai montré que, pour les auteurs libéraux qui cherchent à définir la solidarité, le principal défi est de justifier une contrainte légale qui lui est liée.

En explorant l'hypothèse d'une obstruction libérale, j'ai montré que la conceptualisation de la solidarité est instable en raison de la difficulté à la concilier avec le libéralisme. Considérer les divergences à l'égard de la liberté est donc insuffisant pour comprendre le rejet de la solidarité par une partie de la littérature libérale. Il faut spécifier l'origine de ce conflit en précisant qu'il ne s'agit pas d'une simple tension avec la liberté, mais qu'il s'agit en plus, d'un rejet du perfectionnisme répandu chez un certain nombre de libéraux, notamment ceux qui adhèrent aux théories présentées comme concurrentes de la solidarité : la théorie de la justice.

Cela m'a permis de montrer en quoi l'instabilité de la conceptualisation de la solidarité réside dans la difficulté à trouver une justification de la contrainte solidaire compatible avec le libéralisme. J'ai proposé un examen détaillé de différentes conceptualisations de la liberté individuelle – la liberté comme non-frustration et la liberté comme autonomie – afin de montrer en quoi elles rendaient difficile la conceptualisation de la solidarité à l'échelle politique. L'aspect contraignant de la solidarité fait naître des tensions spécifiques avec ces deux formes de liberté. Au cours de cette discussion, j'ai abordé le rôle du nationalisme comme d'un liant conceptuel entre liberté et solidarité qui se révèle problématique à plusieurs égards.

Enfin, je me suis attardé sur la liberté comme autonomie qui exige la présence de choix. J'ai montré en quoi cette conception pouvait poser un problème pour la solidarité, qui exige souvent une contrainte collective. Cela peut faire perdre à la solidarité sa dimension particulière et son engagement collectif. En fin de compte, l'engagement envers le bien commun est perçu comme une contrainte par les libéraux, mais il est également indispensable à la solidarité, autant pour la cohérence du principe que pour sa réalisation concrète.

Cela laisse donc la porte ouverte à d'autres voies pour penser la solidarité en dehors de ce cadre. Dans le chapitre suivant, J'élargis l'examen en inscrivant la discussion au niveau métaéthique et axiologique. Cela permettra de renforcer l'idée développée au chapitre 1, à savoir que le dilemme progressiste est une formulation conflictuelle d'un questionnement philosophique, politique et social qui n'est pas nécessairement dilemmatique. Je mets en lumière la façon dont la solidarité est construite en opposition à la diversité parce qu'elle est pensée comme un concept épais et exclusif, ce que j'appelle solidarité ancienne. J'examine la façon dont d'autres conceptions de la solidarité permettent de la rendre plus inclusive en l'affinant et en la recentrant sur une conception civique de l'entraide ; ce que j'appelle solidarité nouvelle. Je termine en proposant un dépassement de cette opposition entre solidarité ancienne et nouvelle. Cela m'amène à mieux caractériser ce qu'il y a de précieux dans la solidarité et à envisager les points sur lesquels la réconciliation est possible avec la diversité.

Chapitre 3 – Ancienne et nouvelle solidarité : quelle valeur pour la solidarité politique ?

Si la solidarité désigne des relations interpersonnelles, à l'échelle d'une famille, d'amis ou d'une association, elle est également mobilisée dans le contexte politique notamment pour décrire la cohésion sociale à l'échelle d'un État. Elle est aussi employée dans les débats publics, que cela soit pour développer les politiques sociales ou bien pour rejoindre ou demander la mobilisation de tous derrière une cause commune –cela est le cas lorsqu'on se dit solidaire avec les victimes d'une catastrophe par exemple. Ces différentes utilisations semblent toutes indiquer que la solidarité possède une valeur positive.

Pour autant, ce sens positif n'est pas si évident. Être solidaire recouvre des significations différentes en fonction du contexte culturel et moral, et du but de la solidarité. Le sens commun attribue plus facilement le caractère de solidaire à un groupe d'ouvriers se réunissant pour améliorer leurs conditions de travail, qu'à un groupe de malfaiteurs s'unissant pour commettre des crimes. Pourtant, un œil sociologique pourrait voir de la solidarité autant dans ce premier que dans ce second exemple[66]. L'évaluation morale semble se complexifier lorsqu'on distingue le but de la solidarité et son contexte de déploiement. Que dire d'un groupe de malfaiteurs qui se réunit pour mettre en place un système redistributif, comme le fait la mafia en Italie qui organise des caisses communes pour payer des soins, une assurance chômage et des pensions (Colletti 2019) ?

La philosophie politique a donc un rôle à jouer en explicitant pourquoi dans certains cas la solidarité semble valorisée et dans d'autres non. Un bon exemple de la partialité normative dont peut faire preuve la philosophie politique à l'égard de certaines formes de solidarité qu'elle juge plus désirables que d'autres se retrouve chez Engels (1885). Ce dernier définit la solidarité comme propre à la classe prolétaire. Il explique qu'elle naît d'un commun intérêt (contre la domination capitaliste) (Engels 1885, 223). Cependant, il admet dans le même temps que les capitalistes ont

[66] Voir par exemple le travail d'Alessandro Colletti (2019; 2016) qui compare les réseaux de solidarité des principales mafias italiennes (la Cosa Nostra, la Ndrangheta, la Camorra and la Sacra Corona Unita) aux mécanismes de redistribution état-providentiels.

eux aussi un intérêt de classe sans pour autant leur reconnaître la capacité d'être solidaires (Engels 1885, 208).

Le dilemme progressiste semble reproduire la même confusion en accordant plus d'importance à un groupe qu'à un autre. Dans un ouvrage de 2017, David Goodhart développe une des idées sous-jacentes au dilemme. Pour cela, il met en scène deux catégories de citoyens : les « anywhere » (citoyens qui ont peu d'attache avec un lieu, gagnants de la mondialisation) avec les « somewhere » (ceux qui sont attachés à leurs terres natales, laissés pour compte de la mondialisation). Cette typologie est caricaturale ou pour reprendre les termes de Goodhart qui commenta quelques années plus tard son ouvrage, elle est « très lâche, floue, pleine de chevauchements et d'incohérences » [traduction libre] (Goodhart 2020, 12-13).

Pour autant, David Goodhart la conserve pour expliquer l'existence du dilemme. Du fait de leur vision cosmopolite, les « anywhere » mettraient en danger la solidarité nationale défendue par les « somewhere ». Cela révèle une chose importante : le dilemme n'est pas seulement la manifestation d'un conflit supposé entre solidarité et diversité, mais également le reflet d'une interprétation réductrice de la solidarité. Plutôt que de considérer comme le fait Goodhart que seules les « somewhere » sont tournés vers un idéal de solidarité, j'estime qu'il s'agit en réalité de la mise en scène d'une opposition entre deux formes archétypiques de solidarité : une solidarité locale, particulière et peu inclusive et une solidarité cosmopolite, à l'échelle de l'humanité. Cela permet de reformuler le dilemme de la façon suivante : existe-t-il une opposition ou une priorité éthique entre ces multiples formes de solidarité ?

Pour répondre à cette question, il faut investiguer les sources normatives de la solidarité afin d'ouvrir la réflexion. Autrement dit, il faut mieux définir la nature de la solidarité en entreprenant une analyse métaéthique, qui porte sur « les présuppositions et les engagements métaphysiques, épistémologiques, sémantiques et psychologiques de la pensée, de la parole et de la pratique morales » [Traduction libre] (Sayre-McCord 2014, §1). Au lieu de se demander si la solidarité et la diversité sont opposées, il sera question de se demander d'où vient la charge positive de la solidarité – i.e. est-ce une valeur bonne en elle-même ou plutôt pour ce qu'elle permet de viser ?

(Schroeder 2021) – et quelle est la nature de cette charge – est-elle généralisable ou dépendante d'un contexte particulier (Williams 1993).

Afin d'investiguer cette question, il faut mettre en place une grille de lecture qui permette de caractériser la solidarité en tant que valeur morale. Cette grille se base sur deux distinctions que je clarifie dans la seconde partie de ce chapitre. La première est relative à l'épaisseur de la solidarité et se base de la distinction proposée par Bernard Williams (1993). La seconde est relative à l'instrumentalité (Schroeder 2021) de la solidarité et fait entrer en jeu trois façons différentes de l'aborder (conséquentialisme, déontologisme et éthique des vertus).

Cette double distinction permet d'éclairer dans un second temps deux formes de solidarité présentes dans la littérature. D'un côté, les conceptualisations épaisses et finales de la solidarité, de l'autre, les conceptualisations finales et instrumentales. Afin de simplifier l'écriture, j'appelle par la suite la première configuration « solidarité ancienne », et la seconde « solidarité nouvelle ». Les termes anciens et nouveaux ne reflètent pas une réalité historique, mais plutôt la façon dont les auteurs contemporains perçoivent la solidarité épaisse et finale comme étant ancienne, parfois prémoderne en contraste avec leur « nouvelle » proposition de solidarité.

Cette grille permet de complexifier le questionnement en proposant un cadre analytique plus fin dans des situations où plusieurs formes de solidarité semblent en conflit, comme cela est le cas dans les écrits de Goodhart. En clarifiant ce qui relève d'une solidarité mince et instrumentale et d'une solidarité épaisse et finale, il est possible d'envisager une complémentarité entre plusieurs formes de solidarités désirables sans tomber dans une opposition entre solidarité des « anywhere » contre celle des « somewhere ».

Pour cela, je propose une critique de cette tendance à l'affinement de la solidarité dans sa formulation « nouvelle » en mettant en avant 1/ des atouts propres à la solidarité ancienne et 2/ les éléments anciens persistant dans la solidarité nouvelle. Je discute d'une forme spécifique de solidarité ancienne, le nationalisme, à la lumière d'exemples récents issus de la littérature sur les mouvements sociaux et en réactualisant le concept d'effet stratificateur développé par Esping-Andersen (2015). Cela m'amène à une revalorisation morale de la solidarité à partir d'éléments issus de sa formulation « ancienne » et « nouvelle ». Ce qui me permet de donner des raisons de

considérer la solidarité comme ayant une valeur instrumentale, mais aussi intrinsèque, et que son épaisseur morale n’est pas synonyme d’exclusion politique. Avant tout ceci, il faut d’abord revenir sur l’argument de Goodhart, point de départ de la réflexion.

1. Dilemme progressiste et implicites métaéthiques

Publié en 2017, *The Road to Somewhere : The Populist Revolt and the Future of Politic*s est un essai de David Goodhart qui explore la montée des mouvements populistes dans la politique occidentale. L'ouvrage soutient que les mouvements populistes sont motivés par une peur de la diversité qui se manifeste par un sentiment d'insécurité culturelle et économique chez des personnes qui se sentent délaissées par la mondialisation et l'immigration. Goodhart postule que les « somewhere », qui valorisent la sécurité et la tradition, s'opposent aux « anywheres », qui sont plus cosmopolites et à l'aise avec les changements sociétaux et le multiculturalisme. L'ouvrage critique la manière dont les dirigeants politiques et les institutions ont répondu aux mouvements populistes en Europe et Amérique du Nord.

Ce livre est en continuité avec les idées de Goodhart présentées dans son article « Too Diverse? » dans lequel il affirme que les politiques multiculturelles et l’immigration peuvent conduire à une fragmentation de la société. Dans son ouvrage, « l’échec » des partis de gauche à répondre au « dilemme progressiste » a conduit à la montée des mouvements populistes dans la politique occidentale (Goodhart 2017, 212). Les partis de gauche auraient échoué à répondre au besoin de cohésion sociale et au sentiment d'identité nationale porté par les « somewhere ».

David Goodhart fait évoluer son point de vue sur le dilemme progressiste. Alors que dans son article, il affirme que l'accent mis sur les politiques de gestion de la diversité et du multiculturalisme peut conduire à une fragmentation de la société, il présente dans le livre une vision plus nuancée. La solidarité et diversité ne sont plus directement opposées, mais elles sont l’objet d’interprétations différentes. Les « anywhere » auraient simplement une vision du monde différente qui relègue au second plan la solidarité nationale. De là à suggérer que les « anywhere » ne sont pas opposés au concept de solidarité, mais qu’ils portent une vision différente de la solidarité, affranchi des frontières nationales, plus cosmopolites, il n’y a qu’un pas

que Goodhart ne franchit jamais. Il focalise son propos sur les bienfaits de la solidarité portée par les « somewhere » qui semble être la seule légitime à ses yeux.

Une formulation plus abstraite de cette question invite à s'interroger sur ce qui rendrait prioritaire la solidarité à l'échelle locale lors d'un danger impérieux – par exemple, la mise en cause à tort d'un membre d'une minorité par les forces de l'ordre – ou bien est-ce que la solidarité plus large, à l'échelle d'un État ou d'une nation, est toujours prioritaire sur les formes locales de solidarité ? Une telle réflexion pratique a été par exemple menée lors du procès Dreyfus ou la solidarité nationale était utilisée comme justification pour accepter l'injustice subie par une personne, Alfred Dreyfus[67]. Elle est toujours d'actualité au regard des récentes manifestations contre les violences policières en Amérique du Nord et en Europe de l'Ouest, notamment à travers le mouvement *Black Lives Matter*. Dans ce cas, la défense des droits individuels est empêchée par l'impossibilité de remettre en cause de l'intégrité d'une institution incarnant l'État, la police (Boutros, Derff, et Pregnolato 2022).

J'approfondis cette réflexion en partant des deux formes archétypiques de solidarité, évoquées par Goodhart qui trouvent un écho dans la littérature académique. La solidarité des « anywhere » de Goodhart pourrait se traduire en termes éthiques par une solidarité fine et instrumentale, visant des valeurs comme les droits de l'homme et l'égalité, comme nous le verrons dans la partie suivante. La solidarité des « somewhere » quant à elle, pourrait être rapprochée d'une forme plus traditionnelle de solidarité, liée à l'État-nation et à des valeurs épaisses telles que la famille traditionnelle, la culture et la religion.

Dans la partie suivante, je clarifie les termes de fin (ou mince) par opposition à celui d'épais, mais également ce que j'entends par valeur instrumentale par opposition à la valeur finale. Pour l'heure, il s'agit de voir à grands traits les implicites métaéthiques contenues dans le dilemme progressiste. Après quoi, il sera plus aisé de mettre en lumière les configurations morales et politiques qui conflictualisent solidarité et diversité. Pour cela il s'agit de clarifier les présupposés d'une solidarité exclusive en partant de la littérature. Ce qui nous permet de nous demander dans

---

[67] Voir la façon dont Marie-Claude Blais retrace l'utilisation du mot solidarité dans le contexte de l'affaire Dreyfus (Blais 2007, 241).

quelle mesure l'épaisseur et la finalité ou instrumentalité de la solidarité augmente ou diminue l'apparition du conflit.

2. Considérations métaéthiques sur la solidarité

2.1. Épaisseur et minceur éthique

Bernard Williams a introduit pour la première le concept « d'épaisseur morale » dans son livre de 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*. Ce concept permet de désigner des valeurs éthiques qui sont plausiblement contrôlées par les faits, tels que la trahison, la brutalité et le courage. Alors qu'il est possible de qualifier certaines valeurs de bonnes en dehors de tout contexte précis, comme le bien ou le bonheur, il est nécessaire d'avoir un tel contexte pour qualifier correctement une trahison ou la liberté par exemple. La trahison est souvent considérée comme négative, mais elle peut également porter une valeur positive lorsqu'elle se fait contre une personne dangereuse.

Son utilisation de l'expression est liée à la notion de Clifford Geertz (1973, 3-32) d'une « description épaisse » qui est un outil pour décrire des structures conceptuelles complexes (Ryle 1971, 480–496)[68]. Les concepts épais de Williams sont liés à la fois à l'évaluation et à la description, ils sont « guidés par l'action » et « guidés par le monde ». Ils sont guidés par l'action en ce sens qu'ils indiquent généralement la présence de raisons pour l'action, et ils sont guidés dans le monde en ce sens que leur application correcte dépend de la façon dont le monde est (Williams 1985, 128, 140-41). L'intérêt de cette distinction dans la discussion est double.

D'une part, s'interroger sur l'épaisseur de la solidarité permet de mettre à jour sa charge évaluative. Est-elle un concept principalement évaluatif ou secondairement (Hare 1952, 54). S'agit-il d'un concept qui décrit notre monde ou qui l'évalue ? Autrement dit, la solidarité n'est-elle qu'un concept descriptif qui aurait été malencontreusement transposé à la philosophie ou bien possède-t-elle un sens évaluatif profond sur notre monde ? Clarifier ce point permet de

[68] Geertz utilise la métaphore de l'œil (1973). Une valeur fine est comparable à la perception qu'on aurait d'une action à travers la contraction rapide de nos paupières, tel une persistance rétinienne, tandis qu'une valeur épaisse serait une description plus longue, grâce à l'ouverture plus longue des paupières.

mieux soupeser la valeur de la solidarité lorsqu'elle est confrontée à la diversité. Si la solidarité est « premièrement » évaluative et que la diversité ne l'est pas[69], cela pourrait guider vers une résolution du dilemme en faveur de la solidarité.

Pour expliquer cette intuition, prenons un exemple plus simple entre deux valeurs, l'une clairement évaluative (le bien) et l'autre clairement descriptive – ou secondairement évaluative pour reprendre Hare (1952, 111) – la loyauté. En fonction de l'approche métaéthique choisie, il pourra être préféré de réaliser le bien à la loyauté, car la loyauté décrit une situation qui n'est pas toujours bonne, tandis que le bien est en soit toujours désirable. Cependant, parfois, il n'est pas possible de poser la question en ces termes. Par exemple, dans la version aristotélicienne de l'éthique des vertus, le bien et la loyauté sont unifiés. La nature de la loyauté change alors pour se charger d'une valeur évaluative.

D'autre part, cette distinction nous permet de préciser le sens de la solidarité afin d'exclure des relations qualifiables de solidarité sur le plan sociologique, mais qui ne sont pas intuitivement désirables sur le plan moral, tel que la solidarité des malfaiteurs évoquée plus haut. Cela nous permet d'examiner la question de la diversité sous un nouveau jour en clarifiant les raisons de préférer ou non la solidarité inclusive. Par exemple, les concepts minces sont souvent préférés aux concepts épais dans la constitution de normes communes au sein des sociétés libérales dans la mesure où leur acceptation probable par tous est grande. Cela permet également de comprendre la distinction d'Engels (1885) qui exclut la solidarité des capitalistes du champ de la solidarité. En faisant cela, Engels propose une vision évaluative du concept, qui s'articule sur la promotion d'un idéal précis, celui du communisme.

2.2. Minceur et épaisseur de la solidarité

En partant de Williams (1993), on peut aisément voir en quoi la solidarité comporte une dimension épaisse, car elle recoupe des sens différents et riches en fonction de ses contextes

[69] Pour rappel, si nous considérons que la diversité peut être une valeur, dans le cadre du dilemme progressiste, nous considérons que ce n'est pas la valeur diversité qui est en jeu, mais qu'il s'agit davantage d'une façon dont se manifeste l'intersubjectivité entre groupes au sein de rapports de pouvoir (Winter). Est divers ce qui est désigné comme tel par le groupe culturel majoritaire qui ne s'autoévalue pas comme divers, mais comme étant la norme. Cette conceptualisation de la diversité ne la rend ni bonne ni mauvaise en soi, elle sert à décrire une situation donnée.

d'application. Un concept moral « épais », tel que décrit par Bernard Williams, est un concept qui contient de nombreuses informations spécifiques sur le contexte dans lequel il est appliqué (1993, 46).

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, pour le seul critère de la contrainte[70], il est possible de démultiplier les interprétations, faisant de la solidarité tantôt un impédiment à la liberté, tantôt un adjuvant. La relation entre solidarité et bien commun, qui est discutée en détail au chapitre 7, est aussi un réceptacle à l'épaisseur moral. Enfin, sur le plan pratique, son évocation dans les discours politiques comme garant de la justice sociale, de la réussite des mouvements politiques et du développement humain font d'elle un concept hautement dépendant du contexte.

Cependant, les choses se compliquent lorsqu'il s'agit de catégoriser la nature de la solidarité comme un concept moral seulement épais ou mince. En effet, la solidarité semble également comporter une dimension mince. C'est un principe général qui peut être appliqué dans diverses situations. L'idée de travailler ensemble et d'être solidaire n'est pas spécifique à une culture ou à une société en particulier, et c'est une valeur que l'on retrouve dans de nombreuses cultures différentes à travers le monde : en 2Inde ancienne (Malamoud 2015) dans l'Islam (Ali Amir-Moezzi 2015), dans la Chine ancienne (Cheng 2015) et dans la doctrine bouddhiste (Robert 2015). En ce sens, la solidarité est similaire à d'autres concepts moraux minces en tant que principe généralisable, pouvant être appliquée dans de nombreux contextes différents tels que la liberté individuelle.

Cependant, il est possible d'avoir différentes interprétations de la solidarité en fonction du but qu'elle vise (Tiedemann 2018) et du sens de ce but dans le contexte précis. Comme évoqué plus tôt, il est rare que nous considérions une organisation criminelle comme faisant preuve de solidarité lorsqu'elle cherche à tuer, voler ou torturer. La question semble plus complexe lorsque cette organisation contribue à une forme de bien commun, comme le cas de la mafia

[70] Pour rappel, nous avons discuté de la nécessité de la contrainte dans la mise en œuvre de la solidarité. Cette dernière étant jugée comme plus ou moins compatible avec le libéralisme en fonction de l'interprétation que l'on faisait de la contrainte. Plus la contrainte est perçue comme un obstacle à la liberté individuelle, moins le libéralisme anti-perfectionniste aura tendance à accepter de défendre l'idée de solidarité à l'échelle d'une communauté.

précédemment citée. À l'inverse, un groupe considéré comme légitime — par exemple les représentants d'un État démocratique – peut être amené à commettre des actions normalement jugées néfastes au nom de la solidarité. Par exemple, l'assassinat de terroristes qui promeuvent la guerre civile et voudraient ainsi désolidariser la communauté politique. Dans tous ces cas, il est difficile d'avoir une évaluation *a priori* sur la solidarité : le contexte est indispensable.

La solidarité est donc un concept moral complexe qui peut être considéré à la fois comme un concept mince et comme un concept épais. Il s'agit d'un principe général qui peut être appliqué dans de nombreuses situations différentes, mais il est également étroitement lié à des valeurs et des attentes spécifiques propres à des cultures ou des sociétés particulières. Il est cependant possible de pousser le concept vers une interprétation la plus commune qui soit en fonction de l'approche métaéthique choisie. Voyons cela en détail.

2.3. Solidarité téléologique et solidarité conséquentialiste

Il ne s'agit pas de révéler la nature de la solidarité, tel qu'on pourrait le faire dans une démarche platonicienne, cherchant la façon dont la solidarité apparait dans le monde des idées. Cette partie vise à clarifier des arrangements abstraits possibles avec la diversité lorsqu'on cherche à penser la solidarité. J'explore trois différentes façons métaéthiques de concevoir la solidarité qui représentent les trois approches les plus courantes : le conséquentialisme, la déontologisme et l'éthique de la vertu. Cette partie ne propose pas une vision exhaustive de ces arrangements – cela représenterait le travail d'une vie –, mais de montrer qu'il est plausible de conceptualiser de façon plausible la solidarité au sein de ces trois approches. Cela permet de mettre en lumière différentes façons de la réconcilier avec la diversité.

a. Conséquentialisme : la solidarité instrumentale

Le conséquentialisme est une approche métaéthique selon laquelle la valeur morale d'une action est déterminée uniquement par ses conséquences (Sinnott-Armstrong 2022). Il est aisé, du moins dans le cas des mouvements collectifs, d'évaluer la solidarité à travers ses conséquences. La solidarité peut être considérée comme un moyen de parvenir à une fin spécifique, dont l'objectif pourrait être l'acquisition de droits sociaux, la lutte contre de nouveaux projets de loi, l'opposition

à la guerre, etc. Dans une variante utilitariste, la maximisation du bien-être général serait l'outil de mesure de la solidarité en tant que valeur.

Par exemple, si une communauté est confrontée à une catastrophe naturelle, les conséquentialistes soutiendraient qu'il est moralement juste que les individus se rassemblent par solidarité pour s'entraider, car cela permettrait d'obtenir la plus grande utilité pour le plus grand nombre de personnes touchées par la catastrophe. En travaillant ensemble, les individus peuvent mettre en commun leurs ressources, leurs compétences et leurs connaissances pour répondre plus efficacement à la crise, ce qui se traduit par un meilleur résultat pour toutes les personnes concernées.

D'une manière plus générale, la solidarité peut également être considérée comme un moyen de parvenir à une fin lorsqu'il s'agit d'aborder des questions sociales et politiques. En se rassemblant par solidarité, les individus peuvent travailler à des objectifs communs, tels que l'amélioration de l'accès aux soins de santé, à l'éducation et aux droits de l'homme fondamentaux. Grâce à l'action collective, les individus peuvent créer un changement positif et accroître le bien-être général de tous les membres de la société.

Les interprétations conséquentialistes sont les plus courantes parmi les auteurs contemporains. La solidarité telle qu'elle est abordée par Tommy Shelby (2005) et Sally J. Scholz (2007; 2008) peut être classée dans cette catégorie. Richard Rorty pourrait également être classé dans cette catégorie dans la mesure où sa justification de la solidarité semble être la protection de tous contre la relégation à un statut d'inférieur, en dehors de l'humanité (Rorty 1989, 196). Elle permet une compréhension plus mince – au sens de Williams (1985) – de la solidarité. Une approche conséquentialiste met l'accent sur la relation qu'entretient la solidarité avec son objectif – quel qu'il soit – sans donner au concept une valeur propre compréhensible uniquement à l'intérieur de son contexte spécifique de réalisation.

Cependant, cette approche ne permet pas toujours d'expliquer pourquoi la solidarité devrait être limitée à un groupe restreint. Dans sa version utilitariste, il apparaît clairement que si être solidaire permet de maximiser le bien-être général (ou l'ensemble des bien-être individuels), on ne voit pas pourquoi il faudrait limiter ce bien-être à un groupe en particulier. Même en dehors

de cette interprétation utilitariste, il n'est pas dit qu'une vision conséquentialiste de la solidarité permette d'expliquer pourquoi certaines personnes continuent d'être solidaires même lorsqu'il n'y a plus d'objectif précis à soutenir ou lorsque cette solidarité n'apporte plus aucun bien ni à elles ni aux autres, comme c'est le cas lorsque la solidarité se fait sur des motifs identitaires (Cureton 2012). Une approche déontologique permet de pallier cet angle mort.

b. Déontologisme : la solidarité finale

Selon une approche déontologiste, certaines actions sont moralement bonnes ou mauvaises sur la base de l'adhésion à un ensemble de règles ou de devoirs moraux, quelles que soient les conséquences de ces actions (Alexander et Moore 2020). Par exemple, le devoir de ne pas nuire aux autres ou le devoir de tenir ses promesses. Les déontologues soutiennent que ces règles ou devoirs moraux sont objectivement vrais et que les individus sont obligés de les suivre.

Dans le contexte de la solidarité, les déontologues affirment que les individus ont le devoir moral de se soutenir et de s'entraider (Wiggins 2009). Ce devoir repose sur l'idée que les individus font partie d'une communauté plus large et que leurs actions ont un impact sur le bien-être des autres. Par exemple, si une personne voit quelqu'un qui a besoin d'aide, les déontologues soutiendraient que cette personne a le devoir moral de l'aider, quelles que soient les conséquences potentielles de son refus.

Des auteurs comme Wiggins (2009), Cureton (2012) et Foot (2002) rentrent dans cette catégorie. Ils considèrent que la solidarité possède une valeur en soi, une valeur finale. Pour Wiggins (2009) et Foot (2002), elle est un outil anti-conséquentialiste dans la mesure où elle empêche le sacrifice d'un membre pour la communauté. Ils vont à contre-pied de l'interprétation parfois commune d'une solidarité comme injonction à la loyauté de l'individu sur le groupe. Parce que les individus ne font qu'un dans la solidarité, sacrifier l'un d'entre eux nuirait à l'ensemble : les individus forment littéralement un « tout solide » qui possède sa valeur propre. Leur conceptualisation est donc également fine puisqu'elle propose un principe général qui doit être suivi, peu importe le contexte de réalisation.

Il est également possible d'envisager une conception déontologique épaisse de la solidarité. Depuis cette perspective, la solidarité permet de développer des liens entre les individus d'une

communauté qui permettent de rejeter les raisonnements utilitaristes de sacrifice individuels au profit de la communauté. Ces liens deviennent si forts qu'ils finissent par conférer à la relation solidaire sa propre valeur (Cureton 2012). Ainsi, si un raisonnement utilitariste venait à privilégier le bien-être du groupe au détriment d'une minorité, ce lien s'en verrait dégradé. Le sacrifice d'un membre pour le bien-être de tous viendrait entamer ce lien et ne génèrerait pas de bénéfice, car il détruirait le lien solidaire de tous envers tous et pas seulement celui qui attache l'individu sacrifié au reste du groupe. L'idée centrale est celle de la systématisation du lien solidaire : il unit les membres solidaires entre eux mais aussi au groupe. La remise en question du lien entre un membre et le groupe, mine l'idée même de ce lien et la possibilité de le préserver dans le futur.

c. Éthique des vertus

Selon l'éthique de la vertu, la valeur morale d'une action est déterminée par le caractère ou la vertu de la personne qui l'accomplit (Hursthouse et Pettigrove 2022). Dans cette perspective, la solidarité est considérée comme un trait de caractère vertueux. Les individus qui font preuve de solidarité sont considérés comme moralement bons et admirables.

Selon l'éthique de la vertu, le caractère d'un individu ou les vertus qu'il possède est le facteur clé pour déterminer la valeur morale de ses actions (Hursthouse et Pettigrove 2022). Les vertus sont considérées comme des traits de caractère moralement bons, tels que l'honnêteté, la gentillesse et l'équité, que les individus doivent s'efforcer de développer en eux. Une personne vertueuse est une personne qui possède et vit selon ces vertus.

Si on accepte l'idée que la solidarité est désirable, alors l'éthique des vertus soutiendrait les individus doivent s'efforcer de la développer en eux. La solidarité serait non seulement bonne en elle-même mais également pour ce qu'elle permet d'atteindre d'autres biens. Depuis cette perspective, les valeurs sont unifiées rendant la poursuite isolée de l'une d'entre elle non envisageable : lorsqu'on cherche à être vertueux, cela agit sur la totalité de notre être et pas seulement sur certains aspects. Un éthique des vertus pourrait alors considérer qu'une personne qui possède la vertu de la solidarité – et il n'est pas sûr que selon cette approche la solidarité en soit une – réalise un certain nombre d'actions – la compassion, l'empathie et le sens de la responsabilité partagée – qui elles-mêmes reflètent les vertus de bonté, d'équité et d'empathie.

Par exemple, si un individu voit quelqu'un qui a besoin d'aide, une personne vertueuse lui offrira naturellement son aide, non seulement parce que c'est la bonne chose à faire, mais aussi parce que c'est l'expression des vertus qu'elle possède. Cette personne serait considérée comme moralement bonne parce qu'elle possède la vertu de solidarité et qu'elle agit en conséquence.

Les auteurs qui définissent la solidarité comme une amitié civique comme Aristote et Platon rentrent dans cette catégorie. Les représentantes contemporaines de cette tradition sont Heather Devere (Devere 2013) et Sibyl Schwarzenbach (2009).

3. Ancienne solidarité et conflit avec la diversité

Ces différentes catégories démultiplient les combinaisons possibles et ainsi les formes que peut revêtir la solidarité. Or, une lecture attentive de la littérature indique que deux combinaisons sont privilégiées : la solidarité comme valeur intrinsèque ou déontologique et épaisse (la solidarité « ancienne ») et la solidarité comme valeur instrumentale et mince (la solidarité « nouvelle »). Cette mise en perspective permet de comprendre depuis une perspective axiologique pourquoi la littérature a délaissé la forme « ancienne » et a cherché à construite une nouvelle conceptualisation de la solidarité. L'évolution de la littérature récente sur l'importance de la reconnaissance de la pluralité et des identités, notamment le développement du multiculturalisme comme courant de pensée (Parekh 1999), a rendu nécessaires des modifications substantielles dans la conceptualisation de la solidarité. Ces modifications sont essentielles, car elles permettent de contrer les critiques faites au concept par certains auteurs libéraux qui lui reprochaient sa dimension particulariste et contraignante (Levy 2017, 107).

3.1. L'ancienne solidarité : une relation épaisse et finale

Des auteurs ayant pourtant des approches différentes de la solidarité semblent faire référence à une conceptualisation de la solidarité épaisse socialement et culturellement qui, selon eux, devraient être exclues de la sphère politique. Cette solidarité que j'appelle « ancienne » est directement inspirée des travaux de la sociologie naissante du XIXe siècle. Elle se rapproche, sans s'y limiter, à ce que Durkheim appelle la solidarité mécanique : basée sur l'homogénéité des valeurs et des croyances, tissant des liens de similitudes entre les individus et leurs fonctions,

aboutissant sur une conscience collective forte (Durkheim 2007)[71]. Trois idées importantes caractérisent cette solidarité ancienne depuis une perspective axiologique : une partialité des valeurs, de l'identité et du politique.

Premièrement, la solidarité ancienne est basée sur la ressemblance des membres solidaires (Feinberg 1970, 234-35; Hayek 1988, 19; Jayet 2013, 74; Stjernø 2009, 40). Cette ressemblance est tantôt décrite comme culturelle, ethnique, normative ou éthique, même si bien souvent les quatre sont mêlés. Stjernø explique cette ressemblance par la place qu'ont eue la famille et la fraternité comme préludes à la solidarité contemporaine (Stjernø 2009, 26-27). Même lorsque l'accent est mis sur la ressemblance normative ou éthique, ces normes et valeurs communes sont comprises comme le produit d'un contexte culturel particulier (Bayertz 1999a, 9) et sont perçues comme source de sympathie et de responsabilité à l'égard des membres de la communauté (Miller 2007, 73, 131). Cette logique de la ressemblance viendrait de l'adaptation par Thomas d'Aquin du naturalisme d'Aristote : l'harmonie dans la Cité passerait par l'unanimité des intérêts, des actions et des décisions qui seraient le reflet de l'unité naturelle (Levy 2017, 119-20). Cette recherche de l'unité est dangereuse pour Levy, car elle mène à la négation du conflit et du pluralisme partisan. (Banting et Kymlicka 2017, 43). Cette vision conforte la méfiance libérale discutée au chapitre 2, à savoir l'utilisation de la rhétorique de l'intérêt communautaire pour masquer les agendas privés (Capaldi 1999, 45).

Cependant, cette vision est basée sur une interprétation erronée d'Aristote – ou du moins partielle – qui conduit à une conception simpliste de la solidarité. L'amitié est ce qui se rapproche le plus chez Aristote de la solidarité (Bayertz 1999a, 9). Elle est fondée sur l'égale autonomie et non la similarité ou l'uniformité (Capaldi 1999, 45). Plus largement, la lecture de l'Éthique à Nicomaque (Livres VIII et IX) permet de comprendre en quoi la sagesse pratique (phronesis) conduit Aristote à ne pas définir une forme de solidarité, mais à identifier différentes configurations en fonction des communautés politiques dans lesquelles elles se déploient. Ainsi, il n'y a pas d'opposition en nature entre une solidarité qui agit dans une communauté

[71] Pour une conceptualisation de la solidarité « ancienne » via Durkheim, voir le travail de Serge Paugam (2015).

traditionnelle et fermée (on dirait probablement épaisse) et une solidarité entre de grandes républiques commerciales (qu'on qualifierait de solidarité mince) (Capaldi 1999, 46).

Deuxièmement, la solidarité est valorisée pour elle-même, en tant que partie intégrante de l'identité des membres (Cureton 2012; Sandel 2010), d'un groupe restreint (Heyd 2007; Rorty 1989) si bien que parfois il est difficile de distinguer conceptuellement la solidarité et les formes épaisses de communautés politiques, notamment le nationalisme primordialiste et pérennialiste. Pathik remarque cette confusion chez Goodhart, qui regrette avec nostalgie la supposée épaisseur d'antan du lien communautaire entre citoyens britanniques, tout en critiquant, la solidarité qu'il suppose plus forte au sein des groupes discriminés (Pathak 2008, 39). D'un côté la solidarité naît d'une communauté valorisée, de l'autre, elle est ignorée, car elle provient d'une communauté jugée moins légitime par Goodhart. Dans un cas, la solidarité recouvre donc une valeur supplémentaire qui n'est pas explicitée. Ce supplément de valeur peut s'expliquer par une valeur finale, déontologique qui serait donnée à la solidarité à l'échelle de la communauté politique britannique, pour des raisons non explicites, mais qui peut tout simplement se trouver dans l'identification personnelle de Goodhart à cette solidarité qui constitue également son identité de citoyen.

Cette préférence pour une solidarité ayant une valeur finale se retrouve chez certains auteurs en philosophie. Les critiques communautariennes des années 1990 à l'encontre du libéralisme invoquaient généralement des formes épaissies de la communauté politique pour reprocher aux libéraux leur manque de considération à l'égard des liens solidaires (Pensky 2008, 2). Par exemple, Feinberg dans sa définition de la solidarité inclut des éléments similaires à la définition courante de nation tel que la fierté collective, la honte face à l'échec d'un membre et suscitant un sentiment de traitrise si un des membres de ne conforme pas aux exigences du groupe (Feinberg 1970, 234-36). Cette proximité a conduit certains auteurs à penser une corrélation négative entre diversité ethnique et solidarité (Alesina et al. 2003; Alesina, Glaeser, et Glaeser 2004; Putnam 2007).

Troisièmement, et finalement, cette solidarité ancienne est directement inspirée des solidarités qui se déploient à des échelles plus réduites (famille, village, corporation, etc.), mais a vocation à

être étendue à l'échelle d'un État. Ainsi, elle a été historiquement portée par les nationalismes du XIXe siècle européens et notamment par le nationalisme libéral (Banting et Kymlicka 2017, 17-19). La solidarité ancienne se traduit institutionnellement par une imposition par le haut afin de recouvrir, de compléter et parfois de remplacer les solidarités locales. Les institutions sont censées fonctionner comme une source de cohésion et de solidarité nationales, comme cela est le cas au Danemark par exemple (Borevi 2017). Dans cette perspective, il faut d'abord construire (ou reconnaître) la nation comme communauté politique légitime pour qu'ensuite une solidarité puisse émerger et être acceptée (Banting et Kymlicka 2017, 18).

Cette triple partialité, bien que pouvant être décomposée en éléments qui ne relèvent pas directement de l'axiologie, semble être solidement constituée sur une partialité des valeurs comme le relèvent certains auteurs, qui mettent l'accent sur le caractère moral particulariste de la solidarité, basée sur des conceptions du bien propres à un groupe donné (Alexander, 2014, 306 ; Bayertz, 1999, 9 ; Löschke, 2015, 67 ; Kersting, 1998 cités par Tiedemann, 2018, 1).

3.2. Les problèmes de l'ancienne solidarité face à la modernité

La littérature récente en philosophie politique sur la reconnaissance et les identités (Fraser et Honneth 2003; Honneth 1996; Taylor 1994) a rendu incontournable la prise en compte de la pluralité dans les sociétés, que cette pluralité soit comprise en termes sociologiques comme diversité des cultures, ethnies ou identités sociales, ou qu'elle soit comprise en termes philosophiques, en tant que pluralité des conceptions du bien. La solidarité ancienne semble mal équipée face à cette pluralité, qu'elle soit sociologique ou philosophique.

Sur le plan sociologique, les études empiriques n'ont pas pu établir de lien clair entre solidarité et diversité ethnique ou culturelle (Jayet 2013, 236 reprend Taylor-Gooby 2005 ; Masella 2010 ; Georgiadis et Manning 2005 ; Shayo 2005 ; Critin et al. 2001; Martinez-Herrera 2004). La plupart des études confirment l'idée de Banting et Kymlicka : tout le problème réside dans la difficulté de définir la diversité culturelle (Banting et Kymlicka 2017, 2).

Sur le plan philosophique, la valorisation croissante de l'individualité comme mode de vie rend plus difficile l'acceptation des contraintes collectives demandées par la solidarité ancienne. Comme le remarque Jeffrey C. Alexander (2014, 303), les pères fondateurs de la sociologie

décrivent une dégradation des liens sociaux durant la modernité, à cause de la marchandisation et du capitalisme (Marx, 1978), de la bureaucratie (Weber, 2002) ou de la montée de l'impersonnalité et de l'abstraction de la conscience collective qui laisse place à l'anomie (Durkheim et Paugam 2013). La solidarité ancienne est alors comprise comme un contre-concept de l'universalisme éthique et ne semble valorisée que par certains auteurs du champ universitaire, qui la considèrent non comme un problème, mais comme une solution face aux déficiences de la culture libérale classique, dont l'individualisme l'atomisme et la fragmentation de la vie humaine serait les symptômes (Rorty, 1989 ; MacIntyre, 1986 ; Taylor, 1985, 1989, 1994 ; résumés par Kukathas, 1986).

Cette partialité axiologique de la solidarité se traduit parfois par une partialité politique : les études empiriques récentes sur les États-providence montrent comment les politiques sociales et la rhétorique de la solidarité nationale permettent de maintenir des rapports de pouvoir inégalitaires que cela soit par des mécanismes liés à la race (Hooker 2009; Lieberman 1998; Quadagno 2006; 1994) ou au genre (Dauphin 2011). La solidarité ancienne, lorsqu'elle est utilisée comme une injonction par la majorité sur les minorités, est un puissant outil à maintenir un rapport de pouvoir inégalitaire ou pour freiner au déroulement d'un débat (Lee 2020). Les appels à la solidarité nationale en tant de guerre ou durant des périodes de crises permettent d'occulter les problèmes structurels, de faire union par-delà les divisions de classes notamment, afin d'affronter ce qui est considéré comme un plus grand péril. Ainsi, des affiches de propagande durant la Seconde Guerre mondiale aux États-Unis appelaient à l'unité entre blancs et noirs, uniquement dans le but de servir les intérêts nationaux sans pour autant remettre en cause le régime de ségrégation raciale et l'oppression qui en découle[72].

Un autre problème surgit lorsqu'est confrontée la partialité éthique de la solidarité ancienne à l'impératif de consentement (Khushf 1999, 126; Thome 1999, 252). Si la solidarité est justifiée depuis une conception particulariste de la morale, comment obtenir le consentement d'individus ou de groupes partageant des permisses morales différentes ? La solidarité ancienne est en ce

[72] L'affiche en question se nomme « United We Win ». Elle fût créée par l'artiste Alexander Liberman en 1943. Elle représente un homme afro-américain et un homme blanc travaillant ensemble sur une machine.

sens trop proche du concept de fraternité, avec lequel elle est parfois confondue, et qui présuppose le consentement des membres, ou des frères, du fait d'une proximité arbitraire (Dubet 2018, 593). Si le consentement est involontaire et mécanique, car implicite dans la recherche d'un bien commun, il ne s'agit plus de consentement (Munoz-Darde 1999, 92), il est alors difficile de parler de solidarité en politique dans des sociétés contemporaines où le consentement démocratique a une place centrale. Ceci est d'autant plus important, car la solidarité, nous l'avons vu au chapitre 2, implique une coercition qui peut s'avérer plus ou moins justifiable en fonction de l'idéologie politique depuis laquelle on la perçoit. Comme nous l'avons vu, en l'absence d'une justification forte, bon nombre de libéraux préfèreront, à raison, rejeter la solidarité. D'autre part, si la solidarité ne repose pas sur une forme de consentement, il ne s'agit plus de solidarité politique, mais davantage d'une solidarité déjà-là, la « solidarité naturelle » de laquelle les solidaristes veulent s'affranchir en l'orientant par des choix collectifs (Bourgeois 1896, 58). En d'autres termes, la solidarité n'a que très peu de valeur sur le plan politique si elle n'est pas fondée sur le consentement.

3.3. La nouvelle solidarité : une relation fine et instrumentale

Face à ces problèmes, certains auteurs ont cherché une autre conceptualisation de la solidarité capable de surmonter la partialité axiologique de l'ancienne solidarité. J'appelle cette conceptualisation « la nouvelle solidarité ». Elle regroupe différentes dénominations qui selon moi recouvrent à grands traits un même mouvement. Ainsi, cette nouvelle solidarité apparaît tantôt sous le nom de solidarité civile (Alexander 2014, 308), solidarité civique (Banting et Kymlicka 2017, 4), solidarité positive (Capaldi 1999, 45), mais le plus souvent, elle est décrite comme étant avant tout politique (Banting et Kymlicka 2017, 5; Habermas 2000; Jayet 2013, 240; Quadagno 1994; Scholz 2008; Shelby 2005, 4; Tiedemann 2018, 4) et parfois agonistique (Mouffe, 1995, 1999 ; Kolers, 2012).

Cette nouvelle solidarité est présentée comme une solution face aux problèmes posés par la solidarité ancienne en permettant de créer une sphère de solidarité indépendamment des solidarités plus restrictives de classe, de religion, d'ethnie, et de susciter une adhésion large au sein d'une société donnée (Alexander 2014, 307). Souvent d'inspiration durkheimienne, la

démarche de ces auteurs vise à penser une solidarité à l'échelle macro qui puisse inclure et soutenir la diversité en concevant un modèle de coopération sociale et politique (Cladis 2005, 384). Il s'agit alors pour cette solidarité d'établir un mode d'organisation de l'entraide qui ne requière pas un accord global des différentes associations et groupes sur tous les aspects de la vie bonne (Cladis 2005, 392) et ainsi soit susceptible de recevoir le consentement de tous.

Cette nouvelle solidarité n'est donc pas conceptualisée comme ayant une valeur en soi, mais comme portant une valeur instrumentale, « for its functional role in motivating compliance with the demands of justice » (Banting et Kymlicka 2017, 7). Elle est le résultat d'une volonté d'affinement (au sens de finesse éthique) de la solidarité ancienne afin de construire des justifications éthiques qui soient acceptables, quelles que soient les conceptions particulières du bien.

Cette nouvelle solidarité se déploie principalement dans trois conceptions du politique : le consensus libéral des valeurs, le patriotisme constitutionnel et l'approche agonistique. Pour Keith Banting et Will Kymlicka, le consensus libéral des valeurs est relatif à la façon dont Rawls envisage qu'une croyance partagée dans les valeurs de la justice libérale-démocratique suffit pour garantir la solidarité (Rawls 1980, 540 cité par Banting et Kymlicka, 2017, 17). Cette interprétation est répandue dans la littérature, ainsi d'autres auteurs s'accordent à dire que Rawls accepte l'idée que « justice requires an ethos governing daily choice which goes beyond one of obedience to just rules » (Cohen 2008, 136). Cependant, Rawls ne propose pas de conceptualisation directe de la solidarité. Il hésite dans son œuvre entre solidarité et fraternité qu'il n'utilisera plus après la publication de la *Théorie de la justice* en 1971[73]. La fraternité chez Rawls n'est pas centrale, mais elle est parfois évoquée comme la version la plus plausible de son idéal politique égalitaire (Munoz-Darde 2018).

---

[73] Comme développée dans le premier chapitre, cette hésitation entre solidarité et fraternité peut être interprétée comme un inconfort d'intégrer dans la théorie de la justice un concept qui s'insère difficilement dans une logique de droits individuels et plus généralement, avec la préoccupation libérale pour la liberté individuelle et l'égalité. Voir dans ce sens « Equality as a Moral Ideal » de Harry Frankfurt (1987). Pour une critique de cette perspective, voir « Liberal Community » de Ronald. Dworkin (1989).

Le patriotisme constitutionnel propose une vision procédurale, fortement dépendant des institutions dans la création et le maintien de liens. Depuis cette perspective, l'identité politique n'est pas dérivée de caractéristiques ethniques ou culturelles, mais de la praxis des citoyens qui exercent leurs droits civiques (Habermas 1992, 113; Habermas 2015, 73). Cette approche propose une vision de la solidarité elle aussi liée à la justice, mais prétend en plus proposer une meilleure compréhension de la solidarité, notamment par son intégration de la dimension partitive en proposant une « solidarité réflexive » qui inclut les exclus de la solidarité dans le processus de justification (Pensky 2008, xiii).

La troisième approche, agonistique, est plus récente et a bénéficié de l'émergence des études sur les mouvements sociaux. Elle est représentée par des auteurs tels que Chantal Mouffe (1995; 2000), Avery Kolers (2016; 2012), Tommy Shelby (2005) et Jill S. Quadagno (2006; 1994). Les mouvements sociaux qui ont émergé à partir des années 1960, notamment ceux pour les droits des femmes et pour les droits civiques des Afro-Américains, ont généré une quantité importante de travaux qui décrivent la façon dont les liens solidaires se créent, se maintiennent et aboutissent parfois au changement social. Les sciences sociales se sont alors intéressées à des pratiques plus locales de solidarité, à l'intérieur de communautés d'intérêts formées à partir de minorités sociales, mais qui portaient des revendications politiques plus générales, voire universelles. Ainsi, Tommy Shelby (2005), Jill S. Quadagno (1994) et Sally J. Scholz (2008) ont théorisé à partir de l'expérience afro-américaine et des solidarités noires, une conceptualisation de la solidarité politique, car construite sur la façon dont les groupes solidaires s'insèrent dans des rapports de pouvoirs plus larges au sein d'une société donnée. Cette nouvelle conceptualisation de la solidarité s'oppose donc à l'ancienne dans sa façon radicalement *bottom-up* d'envisager la création et le maintien des liens solidaires[74]. Les liens solidaires ne sont plus présentés comme venant d'en haut, pour dépasser les divisions sociales, mais au contraire, ils

[74] Il serait possible de nuancer cette perspective dans la mesure où la solidarité portée par le nationalisme européen du XIXe siècle, en particulier en France, s'envisageait comme bottom-up dans la mesure où il prétendait donner le pouvoir politique au peuple souverain (Weil 2002). Cependant, cette prétention peut largement être contestée, car malgré l'élargissement du champ politique qu'elle a permis, cette transformation a été opérée par une élite (Smith 2000) qui a accordé des droits politiques, économiques et sociaux en priorité à une partie de la population, les « frères » (Sénac 2017).

sont construits à l'intersection de ces divisions, dans des communautés qui se perçoivent comme lésées par la solidarité nationale.

Pour la plupart des auteurs qui défendent cette solidarité nouvelle, elle n'est pas désirable en soi, mais pour des raisons instrumentales, dans sa capacité à réaliser la justice sociale ou à maintenir des liens démocratiques. Cette solidarité nouvelle – en particulier sa version basée sur le consensus libéral et sur le patriotisme constitutionnel – est fortement attachée à une vision libérale du politique comme en témoigne la tentative définitionnelle de Keith Banting et Will Kymlicka en introduction de leur ouvrage collectif sur la solidarité multiculturelle. Les deux auteurs présentent trois dimensions de la solidarité : civique, démocratique et redistributive (Banting et Kymlicka 2017, 4). Ces trois dimensions, comme le remarque David Miller dans le même ouvrage, sont mieux comprises comme des attitudes que nous pouvons espérer attendre de citoyens d'un État libéral moderne, en conséquence de leur solidarité (2017, 62).

4. Ancienne et nouvelle solidarités : deux versions d'une même histoire

Cette lecture de la solidarité a l'avantage d'offrir une compréhension des problématiques qui animent les débats récents en philosophie politique autour du concept. Bien que cette division qui transparait chez beaucoup d'auteurs contemporains de façon plus ou moins explicite (Alexander 2014; Bayertz 1999; Capaldi 1999; Cladis 2005; Khushf 1999; Scholz 2008) possède des atouts, notamment heuristiques, elle sépare artificiellement la solidarité en deux, laissant de côté des composantes intéressantes de la solidarité ancienne. Pourquoi cette distinction doit être remise en cause ?

4.1. L'ancienne solidarité persiste dans des mouvements contemporains

a. L'exemple de la rhétorique nationaliste

Dans beaucoup de pays occidentaux, les débats autour de la justice sociale sont cadrés autour d'une rhétorique de solidarité nationale. L'archétype de cette utilisation est sans doute le cas français sous François Mitterrand, comme le remarque Steinar Stjernø :

> François Mitterrand, près de cent ans après le solidarisme de la classe moyenne, a de nouveau fait de la solidarité un thème et un terme central de la rhétorique sociale-

> démocrate française - désormais en tant que concept social-démocrate moderne. C'est également lui qui a formulé le trait spécifique de la rhétorique sociale-démocrate française sur la solidarité - la combinaison spécifique de la solidarité et du nationalisme dans le discours politique [Traduction libre] (Stjernø 2009, 161)

Plus récemment, durant la crise du COVID-19, le président français Emmanuel Macron et beaucoup d'autres dirigeants européens et nord-américains ont régulièrement fait référence à la solidarité nationale et à la cohésion nationale comme une façon d'appeler à l'unité face à l'adversité (Neumayer, Pfaff, et Plümper 2023; Neshkovska et Trajkova 2020). Une rhétorique similaire aux appels de solidarité en temps de guerre, qui permet de mettre de côté la diversité et la pluralité nationale pour un temps (Neshkovska et Trajkova 2020). Ce cadrage nationaliste est une façon de défendre une vision ancienne de la solidarité qui n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes.

D'abord, encadrer la justice sociale dans la solidarité nationale conduit souvent à une compréhension étroite et exclusive de qui est considéré comme un membre de la nation. Cela peut conduire à la marginalisation et à la discrimination de certains groupes, tels que les immigrants, les minorités et ceux qui ne se conforment pas aux identités nationales traditionnelles (Quadagno 1994, 8). Différentes formes de racisme ont ainsi été exacerbées durant la COVID-19. Par exemple, les populations perçues comme chinoises ont été victimes d'agressions racistes intensifiées (Wang et Madrisotti 2021; Tai et al. 2021). Les chercheurs ont montré que les personnes racisées ont été touchées de manière disproportionnée par la pandémie, à la fois en termes de résultats sanitaires et de conséquences économiques (Laurencin et McClinton 2020; Yancy 2020). Cet impact disproportionné peut être attribué à de multiples facteurs, notamment des taux plus élevés de problèmes de santé préexistants, un accès limité aux soins de santé et une plus grande représentation dans les emplois essentiels et dans l'industrie des services, ce qui accroît l'exposition au virus (Poteat et al. 2020). Au lieu de proposer une vision fine de ces discriminations, les discours de solidarité nationale ont eu tendance à les occulter en parlant de la nation comme un corps uni face à un ennemi extérieur (Geisser 2020).

De plus, encadrer la justice sociale dans la solidarité nationale peut également conduire à perpétuer les déséquilibres de pouvoir et les hiérarchies sociales existants (Anderson 2006; Brubaker 2006, 27). En mettant l'accent sur les valeurs, normes et traditions communes d'une

nation, les groupes dominants peuvent renforcer leur position de pouvoir et marginaliser les populations minoritaires (J. Nagel 1994). Un exemple notable de cette dynamique peut être observé dans l'application par la France de la laïcité, le principe de laïcité stricte du pays (Bowen 2008). Alors que la laïcité est ostensiblement destinée à garantir la neutralité et l'égalité de traitement dans la sphère publique, elle a été critiquée pour avoir affecté de manière disproportionnée les minorités religieuses, en particulier les femmes musulmanes portant le foulard ou d'autres vêtements religieux (Fernando 2014, 4-7). Dans ce cas, l'appel à la solidarité nationale sert à consolider la domination culturelle de la majorité, en exacerbant les inégalités sociales existantes et en renforçant la marginalisation des groupes minoritaires (Fernando 2014, 167).

L'ancienne solidarité est donc bien toujours présente dans diverses mobilisations discursives majeures. Il est néanmoins important de noter que les deux illustrations fournies précédemment ne recoupent pas entièrement le concept de solidarité ancienne, mais sont plutôt des formes de dérives de cette dernière lorsqu'elle est associée à un discours nationaliste. Cette idée est développée au chapitre 7.

b. L'exemple de l'identité collective

Les études sur l'identité collective dans les mouvements sociaux (Drury et al. 2005; Drury et Reicher 2005; Goodwin, Jasper, et Polletta 2001) mettent en exergue des éléments qui ne sont pas expliqués par les approches classiques de la solidarité civique. Les individus peuvent être motivés à participer à un mouvement social par des raisons émotionnelles et affectives, telles que la fierté d'appartenir à un groupe ou le besoin de se sentir valorisé. Ces motivations ne sont pas expliquées par les approches classiques qui se concentrent sur les logiques d'intérêts ou les valeurs civiques partagées.

Les affects jouent un rôle important, notamment dans la construction d'une identité collective, concept récent dans la littérature des mouvements sociaux qui s'opposent à celui d'intérêt (Goodwin, Jasper, et Polletta 2001). L'identité collective permet d'expliquer comment un groupe de personnes développe un sens de la solidarité qui s'exprime par des liens de confiance, de loyauté et d'affection mutuels (Goodwin, Jasper, et Polletta 2001, 8). Les études récentes en

psychologie sociale tendent à montrer la complexité de l'imbrication entre éléments cognitifs et affectifs dans la constitution d'identités collectives et permettent de voir en quoi les émotions, en validant un « nous », lui confèrent un sens qui donne son agentivité à un mouvement social (Drury et al. 2005; Drury et Reicher 2005).

Par exemple, les manifestations récentes de solidarité, telles que les manifestations contre l'amendement de la loi d'extradition par le gouvernement de Hong Kong, les gilets jaunes en France ou les carrés rouges au Québec, ne peuvent pas être uniquement comprises sous le prisme de la solidarité nouvelle, purement civique (Drury et al. 2005; Drury et Reicher 2005; Goodwin, Jasper, et Polletta 2001).

Les résultats de ces études confirment des études féministes plus anciennes en sociologie qui montrent comment la dichotomie passion/raison est utilisée pour dévaloriser les revendications politiques des femmes (Campbell 1994; Rorty 1980). Ces études montrent comment les émotions et les affections sont souvent considérées comme moins légitimes que les arguments rationnels pour justifier les revendications politiques. Les études récentes sur les mouvements populaires montrent que les émotions et les affections sont en fait des éléments clés pour comprendre et expliquer la solidarité dans ces mouvements.

4.2. L'ancienne solidarité possède des caractéristiques désirables

La solidarité nouvelle a subi des critiques dans la littérature. Ces critiques viennent de la perspective dite communautarienne qui a montré les limites de la conception libérale de la justice. Cette critique communautarienne contribue à mettre en avant l'insuffisance de principes fins dans le maintien de la cohésion sociale (Miller et Walzer, 1995; Taylor, 1994) qui serait davantage tenue par des caractéristiques issues de la solidarité sociale (Putnam, 2007).

Cette critique met en lumière les défaillances du marché à réaliser le bien commun. Pour certains auteurs, les mécanismes du marché canalisent les intérêts privés afin de le faire converger vers un intérêt commun. « [L]'utilité essentielle du système des prix consiste à amener l'individu, tout en recherchant son propre intérêt, à faire ce qui est dans l'intérêt général » [Traduction libre] (Hayek 1945, 17). Ainsi, il n'y a pas de conflit entre la motivation morale, qui implique vraisemblablement de vouloir le bien de tous, et les motivations plus égoïstes et individualistes,

où l'on veut le bonheur individuel. Pour les théoriciens libéraux, le marché libre fournit ainsi un contexte dans lequel la vertu et le bonheur coïncident (Novak 1982, 346).

Cependant, cet intérêt commun n'a rien à voir avec le bien commun, car il s'agit de mise en commun de biens fragmentés et non d'action en vue d'un seul bien commun, défini comme bien pour « nous », en tant que communauté (Waheed 2018). Considérons un système d'assurance privée où chacun contribue pour lui-même à un pécule visant à le protéger contre les risques sociaux. Il s'agit d'une forme de protection sociale de plus en plus répandue, car elle permet de contenter les intérêts privés de chacun en proposant à tous une forme de protection sociale présentée comme adaptée aux besoins spécifiques des individus. Elle est également bénéfique pour l'intérêt commun puisqu'elle est censée minimiser la propagation des coûts sociaux de la maladie et du chômage.

Parfois, le but visé par la solidarité n'est pas facilement sécable de l'acte de solidarité en lui-même. Par exemple, si le but commun est le maintien d'une communauté unie, alors être solidaire signifie également faire communauté. Cela entraine une confusion – qui semble courante (Löschke 2018; Tiedemann 2018) – entre les deux termes. Dans certains cas, l'imbrication entre communauté et solidarité procure à cette dernière une charge émotionnelle et identitaire forte. Les études sur les mouvements sociaux nous informent sur la façon dont la poursuite commune d'objectifs politiques est à la fois mue par certaines émotions et s'intègre dans l'identité individuelle des membres solidaires (Jeffries et al. 2006). S'il est rare d'entendre « je tiens profondément à la solidarité, je suis prêt à me sacrifier pour elle », elle prend tout son sens dans des contextes spécifiques, par exemple dans le cas du sacrifice du père Popiezluszko, mort en soutien à Solidarność (Delori 2014, 5).

4.3. L’impossible neutralité de la solidarité

a. La solidarité n’est pas neutre en politique : l’effet stratificateur implique des choix sur les conceptions particulières du bien

L’objectif d’égalité est apparu secondairement dans l’histoire des politiques sociales (fin XXe) : l’objectif principal de tous les États-providence était la protection sociale et le maintien des revenus, et non de remodeler la structure de classe (Gøsta Esping-Andersen 2015, 125).

Il semble donc pertinent d’identifier précisément quelles composantes politiques et sociales sont importantes pour la réalisation d’une forme désirable de solidarité dans nos sociétés plurielles.

Afin de définir ces composantes, j’aimerais explorer sous un nouvel angle le concept d’effet stratificateur développé par Esping-Andersen. Dans son ouvrage, *les Trois mondes de l’État-providence*, Esping-Andersen développe l’idée que les politiques sociales modifient les groupes et classes sociales au sein d’un État. Esping-Andersen propose trois types d’États-providence qui agissent tous sur les structures sociales (libéral, conservateur et universel). Cependant, un type agit le plus : il s’agit de l’État-providence conservateur dont l’Italie et l’Allemagne en seraient les archétypes (Esping-Andersen et Korpi, 1986).

Dans ces États-providence conservateurs, l’effet stratificateur mine la capacité des politiques sociales à créer une solidarité universelle qui dépasse les divisions sociétales. La redistribution se fait de façon fragmentée, en fonction des catégories socioprofessionnelles et des catégories de redistribution (santé, maladie, vieillesse, famille, etc.). C’est en ce sens que

> L'État-providence n'est pas seulement un mécanisme qui intervient dans la structure des inégalités et qui les corrige éventuellement ; il est, en soi, un système de stratification. C'est une force active dans l'organisation des relations sociales qui contribue à déterminer l'articulation de la solidarité sociale, les divisions de classe et la différenciation des statuts. [Traduction libre] (Gøsta Esping-Andersen 1989, 23).

Dans ses travaux, Esping-Andersen opérationnalise l’effet stratificateur avant tout comme la transmission intergénérationnelle de la classe sociale. Cet effet stratificateur n’est pas seulement une manifestation supplémentaire d’une certaine épaisseur éthique propre à la solidarité ; puisqu’en stratifiant la société, l’État-providence choisit de valoriser ou non certaines façons de vivre (avec ou sans enfant, en couple ou seul, avec un certain revenu ou sans, etc.) qui ne reflètent

pas seulement des caractéristiques de classes, mais également des conceptions particulières du bien. J'aimerais compléter cet effet stratificateur en ajoutant à la classe sociale, le genre et la race.

b. Intégrer l'effet stratificateur dans la conception de la solidarité

À la suite de nombreuses critiques de son ouvrage, *Trois mondes de l'État-providence*, Esping-Andersen a reconnu l'importance du rôle de la division genrée du travail et l'important rôle que pouvaient jouer les politiques sociales dans le maintien de rôles genrés traditionnels (Dauphin 2011). C'est pourquoi Esping-Andersen a proposé de mesurer la capacité des États-providence à émanciper les individus, et en particulier les femmes, de ces rôles de genre assignés via ce qu'il a appelé le défamiliarisme (Gøsta Esping-Andersen 2015).

De son côté, Quadagno montre que la race est un facteur clef pour comprendre la faiblesse de l'État-providence américain. Les deux facteurs habituellement utilisés pour expliquer la faiblesse de l'État-providence étatsunien – la faiblesse de la classe ouvrière et la tradition libérale – sont à eux seuls insuffisants pour l'expliquer sans la prise en compte de la race (Quadagno 1994, 5). Quadagno montre comment diverses politiques sociales majeures aux États-Unis ont joué un rôle de stratification raciale.

Ce triple effet stratificateur – de classe, de genre et de race – permet de nous informer de la valeur de la solidarité en fonction des contextes. Plus la solidarité aura un effet stratificateur fort, c'est-à-dire, plus elle contribuera à maintenir une stratification basée sur des critères arbitraires liés à des groupes supposés ou réels, et moins sa valeur sera liée à l'émancipation individuelle.

Il est donc indispensable de remonter en amont et d'identifier les facteurs qui alimentent l'effet stratificateur afin de mieux comprendre les enjeux normatifs qui en découlent dans la questionnement sur la valeur de la solidarité. L'effet stratificateur indique que la solidarité agit toujours sur l'organisation sociale et donc cadre la volonté politique quant à cette organisation. Pour le dire autrement, la solidarité est le produit des accords sociaux et politiques au sein d'une société. En fonction de l'agencement de ces accords, certaines conceptions contingentes de la solidarité émergeront. Transformer la solidarité revient donc à bousculer ces accords. Bousculer ces accords peut fragiliser la solidarité. L'intrication entre les deux est telle qu'y mettre le doigt

conduit nécessairement à une mise en danger depuis la posture du philosophe de salon qui n'est pas suffisamment informé sur la société dont il parle et qui cherche à se substituer au processus démocratique.

En tenant compte de la charge intrinsèque de la solidarité, de la valeur que les individus lui donnent pour elle-même parce qu'elle fait partie de leur identité de citoyens, modifier la solidarité revient à changer la perception qu'ont les citoyens d'eux-mêmes. La difficulté est élevée.

5. Revaloriser l'ancienne solidarité : la valeur intrinsèque et instrumentale de la solidarité

Outre ces considérations empiriques et pratiques, ce qui nous intéresse ici, ce sont les implications normatives de cet entremêlement des deux solidarités. À quel niveau la solidarité nouvelle est-elle liée à la solidarité ancienne ? Outre une imbrication pratique, existe-t-il une commune valeur à ces deux solidarités, un *core principle*, comme pourrait le formuler Michael Freeden (2006), qui serait à la base de l'idée même de solidarité ?

5.1. Valeur instrumentale de la solidarité

Dans le langage courant, lorsqu'une personnalité publique se dit « solidaire » avec les victimes d'une tragédie, elle utilise le terme en son sens moral. D'un point de vue biologique et sociologique, nous sommes interdépendants avec les autres humains et le milieu dans lequel nous vivons. Pour autant, il est rare de s'exprimer sur cette interdépendance, de la déclamer. Ce qui est porté par l'expression publique de la solidarité est donc différent, il s'agit d'un choix moral. Ce choix consiste à reconnaître un lien moral avec d'autres humains sur un sujet précis. Cette expression morale n'est pas qu'une déclaration d'éthique générale au sens chrétien (tous les humains sont frères)[75], elle est aussi politique parce qu'elle est basée sur un choix : celui de reconnaître certains liens et pas d'autres.

[75] Bien qu'historiquement, la chrétienté a été une source importante dans la construction de l'idée de solidarité (Stjernø, 2009, 60-61), elle n'est cependant pas la seule source et a été historiquement mise de côté par beaucoup

Ainsi, lorsqu'une tuerie de masse survint, on se sent solidaire des victimes et non du tueur qui a été abattu par les forces de l'ordre, car non seulement on réaffirme un principe minimal de non-nuisance, mais sans doute, on exprime une position plus précise sur le plan politique. Il ne s'agit pas seulement de s'opposer au meurtre, mais plus spécifiquement de s'opposer aux raisons de ce meurtre en particulier. Ainsi, les tueries de masse aux États-Unis sont des occasions de débattre du rôle des armes à feu dans la société et des choix collectifs qui devraient être pris à leur sujet. Si l'expression de cette solidarité n'avait pas une charge politique, alors nous serions plus souvent solidaires avec les drames humains qui sont portés à notre connaissance. Choisir d'afficher avec plus ou moins d'engagement sa solidarité dans certains cas plutôt que d'autre manifeste des choix ou des préférences politiques.

Cet exemple peut être repris dans bon nombre d'autres cas. Les manifestations autour de l'obligation vaccinale durant la pandémie de COVID-19 en 2020 font ressortir cette dimension politique de la solidarité. La question posée n'était pas l'opposition ou non à la protection de la vie humaine, mais quelle forme doit recouvrer cette protection. En fonction des arrangements sociétaux en présence, les propositions étaient radicalement différentes. Dans une expérience postcoloniale comme en Guyane, l'opposition au vaccin était forte. L'expérience coloniale de l'île permet de comprendre la méfiance de la population face à un État qui est perçu comme encore aujourd'hui usant de la duperie pour assoir sa domination (Granger 2021).

Il est possible d'objecter que nous sommes face à une valeur dérivée ici. En effet, la solidarité n'est pas valorisée pour elle-même, mais pour l'opportunité qu'elle donne de réaffirmer la désirabilité d'un principe — celui du désarmement des citoyens ou de non-domination dans un contexte colonial par exemple. La solidarité permet de mettre en avant la nécessité de s'accorder sur certains principes sur le plan politique afin de pouvoir continuer à vivre ensemble. Il n'est donc pas question d'affirmer la solidarité comme une fin en soi.

La plupart des auteurs contemporains considèrent que la solidarité n'a pas de valeur intrinsèque (Bayertz 1999a, 14; Löschke 2018, 271; Thome 1999, 109) ou que la recherche d'une valeur

---

de solidaristes français, qui avaient pour projet de donner une valeur laïque à l'entraide. Voir par exemple Pierre Leroux qui explicite cet objectif (1840).

intrinsèque serait problématique au regard de la dimension partitive (nous/eux) de la solidarité (Miller 2017, 65). Si la solidarité possède une valeur morale intrinsèque aussi forte que la non-nuisance par exemple, comment justifier son application uniquement au sein d'un « nous » contre un « eux » ? Comment serait-il justifiable qu'une obligation morale s'impose à certains plus qu'à d'autres dans un contexte politique ? D'autres obligations morales universelles proches de la solidarité existent, comme l'obligation d'aide minimale à tout être humain développée par les cosmopolitains. Cependant, cette obligation est loin d'être aussi exigeante que peuvent l'être les conceptualisations les plus répandues de la solidarité[76]. Lorsqu'une personne est confrontée à un dilemme moral qui implique de sauver différents humains, la plupart des gens sauveront des membres de leurs cercles de solidarité (famille, amis, voisins, etc.) au détriment des personnes qu'ils considèreront comme extérieur à ces cercles[77].

Ces auteurs considèrent qu'elle revêt une valeur instrumentale ou dérivée. David Miller envisage trois valeurs instrumentales : une valeur protectrice, une valeur égalitaire et une valeur de confiance (*social trust*) pour laquelle il émet une réserve (2017, 66-67). Cette valeur protectrice revient souvent dans la littérature. Elle réfère à la capacité qu'a la solidarité à protéger les individus face à l'incapacité d'une économie de marché de réguler certains risques sociaux. Cette idée se retrouve à travers le concept de démarchandisation (Gøsta Esping-Andersen 1989), elle ressort également dans les études d'histoire des idées sur l'État-providence en France (Ewald 1996; Laborde 2015, 116), mais plus largement dans la construction historique des modèles état providentiel européen (Baldwin 1990).

La dimension égalitariste est elle aussi fortement mobilisée dans la littérature comme valeur liée à la solidarité (Engelhardt 1999, 300; Hayward 1959, 282; Rothstein 2017; Wiggins 2009, 242). Serge Paugam révèle sa centralité dans la conception morale de la solidarité chez Durkheim (Durkheim 1930, 371 cité dans Paugam 2015, 10). Chez Rawls, elle est une justification

[76] Sur ce sujet, voir la discussion proposée par Marta Nussbaum (1996, 3-28) qui met en avant ces différences. Voir également la contribution d'Étienne Tassin (2017) qui propose une conceptualisation plus exigeante du cosmopolitanisme qui se rapproche le plus de la solidarité telle que discutée ici.

[77] Voir l'« expanding circle theory » proposée par David Miller (2017, 69) qui explicite ce raisonnement de préférence solidaire.

supplémentaire dans l'atteinte de l'égalité. Cependant, elle n'est pas toujours dérivée de la solidarité, mais considérée comme prérequis pour permettre le déploiement de relations solidaires durables (Uslaner 2002). Par ailleurs, les formes locales de solidarité, durant les périodes de crise économique, peuvent s'avérer être des freins à l'égalité (Savidan 2015).

5.2. Valeur intrinsèque de la solidarité

Malgré cette prédominance pour la considération instrumentale de la solidarité, il est possible d'envisager une valeur intrinsèque sans tomber dans l'écueil évoqué par David Miller. Certains auteurs considèrent que la solidarité a une valeur anti-conséquentialiste face aux abus des raisonnements utilitaristes (Foot 2002; Wiggins 2009). Ce raisonnement retourne la méfiance des auteurs qui considèrent que la solidarité incarne le *prima* du collectif sur l'individuel. Ici, la solidarité n'oblitère pas le conflit au profit du groupe dominant, mais bien au contraire, protège les individus lorsque la situation appelle à leur sacrifice pour le groupe. Comme évoqué au chapitre 3 (point 1), la situation de ce type, sans doute la plus discutée en philosophie européenne moderne, est celle de l'affaire Dreyfus.

Depuis cette perspective, la solidarité permet de développer des liens entre les individus d'une communauté qui permettent de rejeter les raisonnements utilitaristes de sacrifice individuels au profit de la communauté. Ces liens deviennent si forts qu'ils finissent par conférer à la relation solidaire sa propre valeur (Cureton 2012). Ainsi, si un raisonnement utilitariste venait à privilégier le bien-être du groupe au détriment d'une minorité, ce lien s'en verrait dégradé. Le sacrifice d'un membre pour le bien-être de tous viendrait entamer ce lien et ne génèrerait pas de bénéfice, car il remettrait alors le lien solidaire de tous et pas seulement celui qui attache l'individu sacrifié au reste du groupe.

Une autre façon d'envisager la valeur intrinsèque de la solidarité se trouve dans la pensée solidariste. Lorsque Bourgeois répond aux critiques des philosophes qui jugent sa théorie trop dépendante de la sociologie et peu explicite sur son caractère moral, il avance le raisonnement suivant. La solidarité a un fondement sociologique, l'interdépendance entre les humains est inévitable, cependant la façon dont cette interdépendance est organisée dépend d'un choix collectif qui doit être démocratique (Audier 2010, 146) et orienté vers la justice sociale (Audier

2010, 180). La solidarité permet de prendre en compte un état présent, inégalitaire (où certains humains ont une dette sociale plus élevée que d'autres comme dirait Bourgeois, car ayant hérité davantage) afin d'envisager la route qui mène vers la justice sociale. Je reviens plus tard sur la façon dont Bourgeois conçoit la justice sociale. Ce qui est important est qu'il situe la solidarité en amont de celle-ci, comme un pont entre la situation non-idéale présente et un idéal social. Cette conception de la solidarité lui confère donc une valeur instrumentale, mais pas seulement.

La solidarité est un cadre à l'intérieur duquel doit être conçue la poursuite de la justice. Il ne s'agit pas pour Léon Bourgeois d'atteindre la justice de n'importe quelle façon. Il faut tenir compte de la responsabilité morale que chacun porte à l'égard de la dette sociale qu'il reçoit à sa naissance. En termes clairs, il est possible à partir de la pensée de Léon Bourgeois d'envisager la solidarité sous la forme d'une épistémologie morale de la justice, qui pourrait être développée à la façon de ce que Rawls décrit comme une théorie non-idéale. Cette épistémologie se fonde sur une certaine conception de la responsabilité qui crée une obligation morale pour les membres solidaires.

Dans *L'homme révolté*, Camus explore également la charge intrinsèque de la solidarité en l'associant à la révolte. Il soutient que la rébellion n'est pas seulement un acte individuel de défi, mais c'est un acte de solidarité, car c'est une forme d'action collective qui rassemble les gens pour lutter contre les systèmes oppressifs. Il suggère que la rébellion n'est pas seulement un moyen pour une fin, mais c'est une fin en soi. Camus soutient que la rébellion est nécessaire pour préserver l'esprit humain et maintenir un sentiment de dignité face à l'oppression. Il présente l'idée que la rébellion est un acte de solidarité dans le sens où c'est un acte de défense des droits et de la liberté des autres ainsi que de soi-même.

Il explique également que la rébellion n'est pas seulement un acte politique, mais aussi un acte moral, car c'est une manière de se réapproprier son humanité face à l'injustice. À travers son analyse des rébellions historiques, Camus souligne que la rébellion n'est pas seulement un moyen pour parvenir à une fin, mais qu'elle est une condition nécessaire à la liberté et à la dignité humaines. Il soutient que la rébellion et la révolution deviennent des actes de solidarité lorsque

des individus se réunissent pour lutter pour une cause commune, renverser les systèmes oppressifs et créer un monde meilleur pour tous.

Il est possible d'aller encore plus loin sur cette idée de solidarité comme valeur intrinsèque première. La perspective de Léon Bourgeois et Camus peut être complétée par la pensée d'un autre solidariste, Léopold Mabilleau, professeur de philosophie. Mabilleau propose une lecture de Rousseau où la solidarité serait une valeur première, un bien commun, dont dépendent la liberté et l'égalité des citoyens (Audier 2010, 136). La solidarité permet de penser de façon pratique la réalisation et la protection du bien commun (Bayertz 1999a, 14; Engelhardt 1999, 300-3001; Khushf 1999, 62; Taylor 1989, 166-70) et pas seulement de biens publics (Thome 1999, 106), qui sont d'une nature conceptuelle différente[78].

En acceptant l'idée d'une communauté morale basée sur l'interdépendance, elle incite la philosophie politique à inclure cette interdépendance dans la conception de l'organisation sociale. Une des façons de la concevoir est d'envisager les individus capables de penser au-delà de leurs intérêts privés, pour défendre quelque chose de commun qui leur apporte du bien pour eux en tant que « nous ». La solidarité intervient alors comme une justification de la préoccupation que doivent porter les individus pour le bien commun. La solidarité implique qu'une personne donne à un certain sous-ensemble des intérêts d'une autre personne un statut dans son raisonnement analogue au statut qu'elle donne à ses propres intérêts dans son raisonnement[79]. Ainsi, la solidarité serait le remède contre l'affaiblissement que subit le bien commun dans une société qui valorise les intérêts individuels (Khushf 1999, 62; Olasky 1995).

Cette proximité entre solidarité et bien commun pose cependant la question de la distinction conceptuelle entre les deux. Certains auteurs poussent le rapprochement si loin que la confusion devient presque inévitable, comme c'est le cas chez Capaldi qui décrit la solidarité comme une forme de communauté politique permettant l'émergence de vertus civiques dans la culture libérale moderne (1999, 45). De plus, nous l'avons déjà évoqué à plusieurs reprises, la solidarité

---

[78] Pour une explication de la différence entre bien commun et bien public voir la contribution d'Hussain Waheed (2018).

[79] Sur cette façon d'envisager le bien commun, voir Aristote *Éthique à Nicomaque*, 1166a1–33.

à l'échelle des États modernes s'est développée en même temps que les nations au XIXe siècle, au point que chez certains auteurs, nation et solidarité sont proches comme chez Feinberg (1970) ou dans une moindre mesure chez Cureton (2012). Compte tenu de cela, quelle est la différence entre solidarité et communauté ? Comment la réflexion axiologique et métaéthique précédente nous aident à mieux distinguer la valeur propre de la solidarité par rapport à celle de la communauté ?

5.3. Différencier solidarité et communauté : la solidarité comme outil de changement social

Une façon de désimbriquer les deux concepts est de considérer la solidarité comme le bien premier qui rend possible l'existence d'une communauté politique. Définie minimalement comme prise en compte de l'interdépendance humaine, la solidarité aide à envisager les liens qui unissent à des degrés différents les humains. La communauté vient dans un second temps pour inventer des justifications qui séparent, qui coupent ces liens afin de former un ensemble qui matérialise un « nous » et un « eux ». Considérer que la solidarité précède la communauté et qu'elle n'est pas d'emblée exclusive, mais qu'elle le devient seulement une fois associée à la communauté est essentiel. Cela permet d'avoir une compréhension suffisamment large pour englober à la fois des conceptions cosmopolites de la solidarité et des conceptions plus locales.

Cette différenciation apparaît clairement lorsqu'on l'étudie dans le contexte du nationalisme européen. Est-ce que l'union d'un groupe défini de personnes suffit pour rattacher la solidarité comme un concept dépendant de l'État-nation ? Sans tomber dans un nationalisme méthodologique (Chernilo 2011; Sager 2016), il ne semble pas surprenant que nation et solidarité possèdent des traits de ressemblance. Comme évoqué au premier chapitre, la solidarité décrit la façon dont une multitude fait corps. Le nationalisme, qu'il soit pérennialiste ou moderniste, tend à constituer sur le plan institutionnel ce corps en forgeant une communauté humaine.

Cependant, malgré cette tendance commune à l'unité, trois différences notables existent entre les deux concepts. Premièrement, la solidarité existe à plusieurs échelles comme je l'ai déjà évoqué. Ainsi, elle n'est pas seulement nationale, mais peut être infranationale, transnationale et internationale et entre amis.

Ensuite, la valeur de la solidarité est modifiée par l'objet qu'elle sert, tandis que la nation est conçue par nombre de nationalistes comme une fin en soi. Il s'agit du fameux prima du collectif sur l'individu que l'on retrouve chez la plupart des auteurs primordialistes et pérennialistes (Özkırımlı 2010, 49) comme Edward Shils (1957) ou Pierre Van Den Berghe (1990). Cette différence est à nuancer, car aujourd'hui certains auteurs libéraux considèrent que la nation peut être conceptualisée comme étant uniquement instrumentale (Canovan, 1996).

Enfin, la solidarité n'est pas conceptualisée en termes aussi fermés que la nation. Il existe non seulement des échelles différentes de déploiement de la solidarité, mais les individus peuvent être solidaires pour des raisons et sur des modes d'entraide très différents. Alors que la nation dans sa conception originelle décrit un lien entre des individus ayant une commune origine – réelle ou mythique – les liens qui constituent la solidarité sont plus divers (Banting et Kymlicka, 2017). De plus, la solidarité crée des liens entre des individus qui ne sont pas directement touchés par la situation que la solidarité vise à modifier, comme c'est notamment le cas des alliés à une cause (Kluttz et al. 2020; Louis et al. 2019). La solidarité ne consiste pas à partir d'une homogénéité préexistante, mais à se focaliser sur les éléments d'interdépendance sur lesquels nous voulons agir afin de créer du commun. Il s'agit de rendre possible une commune destinée.

La création de ce commun peut suivre les frontières de la communauté politique existante, qu'elle soit nationale ou d'une autre sorte, mais elle peut également s'en différencier. C'est le cas des solidarités dites politiques (Scholz 2008) développées dans les mouvements sociaux qui réclament plus ou moins de solidarité avec tel ou tel groupe, comme c'est le cas avec les solidarités féministes ou le mouvement *Black Lives Matter*. Pour beaucoup, une des motivations principales à la constitution d'un mouvement solidaire est l'expérience d'une commune oppression (Fraser, 2010; Scholz, 2007, 2008; Shelby, 2005). La lutte contre cette oppression concerne non seulement ceux qui la subissent, mais aussi ceux qui considèrent qu'elle est une violation manifeste des règles communes. Si une règle n'est pas respectée pour une catégorie de la population, alors c'est le principe même qui sous-tend la règle qui est fragilisée.

Ainsi, un tel mouvement peut être motivé par un sentiment de colère et de reconnaissance d'un « nous » forgé par une identité commune – construite sur une expérience choisie l'appartenance

à une ethnie ou subie comme le racisme – et s’articuler en même temps autour de principes plus fins, liés à une vision partagée du politique. Il n’y aurait donc pas une solidarité épaisse, substantielle, émotionnelle et fermée que serait la solidarité sociale, et une solidarité fine, instrumentale, rationnelle et ouverte que serait la solidarité politique, mais une imbrication de différentes composantes.

Si la solidarité a une composante substantielle et épaisse, il est important de l’identifier pour savoir dans quelle mesure elle est problématique face à la diversité.

5.4 Reconceptualiser la valeur de la solidarité comme bien commun

La solidarité apparaît lorsqu’on transforme l’interdépendance en bien. Dès lors, il ne s’agit plus de subir l’apparent hasard des liens qui nous tiennent, les uns aux autres, les morts aux vivants, mais d’accorder à ces liens un sens politique. Lorsque les gens réalisent que leur oppression n’est pas une fatalité et qu’elle est constituée d’un ensemble de liens. À la manière d’une onde, leurs voix d’opprimés se répandent de lien en lien jusqu’aux dominants, qui réalisent à leur tour que leur puissance repose sur une indépendance factice, et qu’un seul mot suffirait à la faire vaciller, celui de solidarité.

Nous avons donc vu que la solidarité ancienne et la nouvelle partagent des origines conceptuelles communes et semblent en pratique toujours liées. La solidarité n’est jamais totalement épaisse et intrinsèque, ni fine et instrumentale. Quand est-il de du problème de départ ? Existe-t-il une façon de concevoir la solidarité de sorte à diminuer le rôle des éléments épais ou de les rendre plus acceptables à l’égard de la diversité des conceptions du bien ?

Une troisième voie qui jusqu’à présent a été confondue à l’intérieur de la solidarité nouvelle peut être dégagée. Il s’agit de ce qu’on pourrait appeler la solidarité de libération en référence à la façon dont Bayertz envisage les liens entre solidarité et liberté (1999a, 16).

Kurt Bayertz définit la solidarité comme un principe moral qui impliquent un sens de la responsabilité partagée et un engagement envers le bien-être des autres, en particulier ceux qui sont marginalisés ou défavorisés. Il déclare qu'il existe différentes variantes de solidarité, par exemple des individus peuvent se rassembler pour former une bande de criminels ou pour se

soutenir mutuellement dans leur combat pour des objectifs communs. Il souligne que le concept de solidarité a joué un rôle particulièrement important au sein du mouvement ouvrier des XIXe et XXe siècles et qu'il est aujourd'hui revendiqué par les "nouveaux" mouvements sociaux, notamment écologistes et féministes. Il note également que la solidarité a souvent une composante positive qui résulte des objectifs que les personnes impliquées sont désireuses de réaliser à l'aide de leurs actions solidaires, par exemple, la réalisation des droits politiques et sociaux, et que ce type de solidarité est particulièrement nécessaire là où l'institutionnalisation et les mécanismes de production et de maintien de la justice sont inexistants ou défaillants.

Conclusion

Ce chapitre a montré que la solidarité est un concept complexe et multiforme qui est utilisé dans différents contextes et dont la signification varie en fonction de ces contextes. Nous avons vu que la solidarité peut être utilisée pour décrire la cohésion sociale à l'échelle d'un État, ainsi que pour demander une entraide accrue entre les citoyens et pour afficher ou demander la mobilisation de tous derrière une cause commune. J'ai également examiné comment la solidarité est souvent considérée comme ayant une valeur positive, mais comment elle peut également être utilisée pour justifier des actions qui sont moralement douteuses.

La philosophie politique a un rôle important à jouer dans l'évaluation morale de la solidarité, en expliquant pourquoi certaines formes de solidarité sont valorisées et d'autres non. Nous avons vu comment certains auteurs, comme Engels, ont des définitions de solidarité qui sont partiales et qui accordent plus d'importance à certains groupes qu'à d'autres. J'ai également examiné comment les contextes culturels et moraux peuvent influencer la signification de la solidarité, et comment il peut être difficile de déterminer si une forme de solidarité est moralement justifiée ou non.

J'ai également examiné comment la typologie des « anywhere » et des « somewhere » proposée par Goodhart structure sa vision du dilemme de la solidarité. Bien que caricaturale, cette typologie montre comment certaines formes de solidarité peuvent être perçues comme mettant en danger la solidarité nationale. Cette typologie montre également comment les enjeux économiques et sociaux peuvent influencer les perceptions de la solidarité.

En somme, ce chapitre a montré l'importance d'une analyse approfondie de la solidarité pour comprendre les enjeux éthiques et politiques qui lui sont liés. La solidarité est un concept complexe qui mérite une analyse attentive des contextes culturels, moraux et politiques dans lesquels elle est utilisée. Il est important de comprendre les différentes significations de la solidarité et les différents contextes dans lesquels elle est utilisée pour pouvoir évaluer la moralité de ses différentes formes. Il est également important de comprendre comment les enjeux économiques et sociaux peuvent influencer les perceptions de la solidarité pour pouvoir évaluer les politiques et les actions qui sont présentées comme étant solidaires.

Il est important de considérer le contexte et la manière dont il est utilisé, qu'il promeuve l'équité, la justice et l'égalité ou qu'il promeuve des actions oppressives et injustes, avant de juger si la solidarité à l'échelle de l'État est neutre ou non sur l'axe axiologique.

Chapitre 4 – Comment le rapport à l'égalité cristallise la tension entre solidarité et diversité : la solidarité exclusive comme reflet d'une conception inégalitaire du politique

Nous avons vu dans le premier chapitre que le dilemme progressiste n'est qu'une des portes d'entrée possibles pour un problème plus vaste du conflit entre solidarité et diversité. Dans le chapitre 2, j'ai montré que ce conflit passait par une conception réduite de la liberté, lorsque la solidarité est envisagée depuis une perspective libérale anti-perfectionniste. Dans le chapitre 3, j'ai examiné comment depuis d'autres perspectives au sein du libéralisme, la solidarité pouvait être déconflictualisée par un affinement éthique. Cependant, j'ai également montré que cet affinement se faisait au prix de certains aspects de la solidarité, tel que la poursuite d'un bien commun.

Ce chapitre, va plus loin dans la compréhension du conflit entre solidarité et diversité en se focalisant sur la façon dont l'égalité est comprise, explicitement ou implicitement, dans le dilemme progressiste. Il ne s'agit pas de se tenir comptable de façon exhaustive des arguments employés par les acteurs qui revendiquent l'existence du dilemme, mais plutôt de comprendre les implications logiques de ce dernier, en dialogue avec la littérature en philosophie politique.

Je montre qu'il est essentiel d'examiner la nature du lien entre égalité et solidarité afin de sonder sa relation avec la diversité. L'argument de ce chapitre peut être résumé de la façon suivante. Lorsque la solidarité est conçue comme le produit d'une égalité définie comme une similarité d'éléments prépolitique[80] (c'est à dire présenté comme ne faisant pas l'objet d'un accord collectif, telle que la croyance religieuse ou la langue parlée), elle entre en conflit avec la diversité inhérente qui caractérise les sociétés humaines et du même coup, limite l'étendue de la solidarité

[80] Cette idée est directement reprise de la façon dont Angel Puyol décrit la fraternité, comme d'une « relation égalitaire prépolitique » (Puyol, 2020, 67). Il donne l'exemple de Platon qui considère les citoyens comme capable de ressentir une fraternité au sein de la cité car ils sont liés par la même « mère », la « Terre commune » (Puyol, 2020, 67) qui est présenté comme un fait antérieur à la fondation de la cité, autrement dit, comme un fait prépolitique. Je reviens plus tard dans ce chapitre sur les limitations d'une telle vision.

à un groupe restreint dont les frontières ne font pas l'objet d'une discussion démocratique. Cet amalgame est problématique, car d'une part, il suppose une homogénéisation des expériences et des identités culturelles comme prérequis à la solidarité, et d'autre part, il considère cet état comme ne faisant pas l'objet de choix collectif. Il sape ainsi toute possibilité d'une solidarité inclusive. Cela me conduit à défendre l'idée que pour développer une notion de solidarité plus inclusive et durable, il est crucial de l'ancrer dans le cadre d'une égalité politique, c'est-à-dire une égalité qui prend à la fois en compte les conditions inégalitaires dans lesquelles se fonde la solidarité et sa capacité à promouvoir l'extension de l'égalité. Une telle solidarité, fondée sur des engagements partagés envers des principes et des valeurs politiques cherche activement à promouvoir et à élargir la portée de l'égalité. En bref, en enracinant la solidarité dans l'égalité politique, nous pouvons encourager sa compatibilité avec la diversité et favoriser une société plus inclusive.

Il est important de signaler que ce chapitre mobilise plusieurs conceptions académiques de l'égalité (égale reconnaissance, égalité d'accès aux biens premiers, égalité juridique, égalité politique) (point 2 et 3) mais il clarifie également des interprétations non académiques de celle-ci, en mettant à jour les deux conceptions présentes dans le discours de Goodhart (point 1). L'objectif n'est pas de fournir un compte rendu exhaustif des différentes interprétations de ce concept controversé et riche (Sénac 2022), mais de montrer en quoi la tension entre solidarité et diversité peut être exacerbée à cause de certaines approches de l'égalité qui offrent une compréhension erronée ou limitée de ce concept. L'objectif est de montrer qu'une partie de la tension entre solidarité et diversité provient d'une conception de l'égalité ancrée dans des éléments présentés comme prépolitiques – i.e. ne faisant soi-disant pas l'objet de choix. En découplant la solidarité avec cette conception prépolitique de l'égalité, en la repolitisant, il est possible d'atténuer le conflit. Ce chapitre ne propose pas de définition idéale de l'égalité, même s'il se termine sur une approche qui semble préférable afin de minimiser le conflit (point 4).

Afin de montrer cela, je pars de nouveau du dilemme progressiste qui sera le point d'appui pratique tout au long du développement. Je détaille dans une première partie comment le dilemme envisage l'égalité. D'abord, je montre comment la reconnaissance de la diversité est considérée comme une menace pour l'égalité par les tenants du dilemme car la solidarité (afin

d’être institutionnalisée et acceptée par les citoyens), serait dépendante d’une certaine forme d’égalité dont les fondements seraient prépolitiques (la culture, les liens du sang, la langue, l’histoire commune, etc). En interrogeant cette affirmation, j’examine les prémices sur lesquelles elles reposent et montrerons en quoi elles peuvent être qualifiées de fausses. Cela nous donnera l’occasion de repenser sur des bases nouvelles l’articulation de l’égalité au sein du dilemme. Pour cela, les liens entretenus entre égalité, solidarité et diversité sont investigués avec les outils de la philosophie politique. Si les relations entre égalité et diversité sont déjà bien étudiées dans la littérature sur le multiculturalisme (Koopmans 2010; Kymlicka 1995; Taylor 1989) les implications dans la constitution d’une solidarité politique le sont moins (Banting et Kymlicka 2017a).

1. Le conflit entre égalité et diversité

Dans cette partie je montre que le dilemme progressiste tel que présenté par Goodhart et d'autres chercheurs (Alesina et al. 2003; Alesina, Glaeser, et Sacerdote 2001) repose sur une conception de l'égalité qui entre en conflit avec la diversité culturelle, ethnique et religieuse. Cette vision de l'égalité est conditionnée par le sentiment de similitude et d'homogénéité entre les citoyens, et empêche de concevoir une solidarité inclusive. De plus, ce conflit entre égalité et diversité est souvent utilisé pour justifier un rejet des politiques de redistribution et de solidarité envers les populations issues de l'immigration ou appartenant à des minorités ethniques et culturelles (Pathak 2008; Vertovec et Wessendorf 2010). Cette approche ne tient pas compte des inégalités structurelles et des conséquences de la colonisation, ni des contributions économiques et sociales des migrants à la société d'accueil.

1.1. Le conflit au sein du dilemme progressiste

La première étape de l’examen consiste à dégager la conception de l’égalité dans le dilemme progressiste. Pour les tenants du dilemme, la solidarité est fondée sur une égalité définie, implicitement ou explicitement, comme une égalité entre semblables. Dans cette sous-section, j’explicite en quoi cette conception ressemble davantage au concept de fraternité tel que défini dans le chapitre 1 comme liens prépolitiques de ressemblances basées sur des critères arbitraires exclusifs.

Le conflit entre égalité et diversité est cristallisé chez Goodhart dans le concept d' « égalité d'adaptation » (*adaptative equality*) (2006, 31). Il l'utilise pour désigner les acteurs de gauche qui auraient renoncé à l'égalité libérale – qui pour lui se résume à l'égalité formelle[81] – pour s'adapter aux modes de vie des migrants. Cette adaptation dénoncée par Goodhart s'incarne dans les politiques multiculturelles d'accommodement qui briseraient l'égalité, en mettant en place des actions positives[82] par exemple. Goodhart exprime en fait une posture assimilationniste où ce n'est pas aux locaux de rencontrer les nouveaux arrivants « à la moitié du chemin » mais bien aux nouveaux arrivants de faire tout le chemin pour « s'intégrer » (Goodhart 2006, 31). Pour lui, l'effort d'adaptation devrait incomber aux nouveaux arrivants qui selon lui ont choisi de vivre dans une société avec des normes et des traditions établies. Il s'agit donc bien d'assimilation et non d'intégration (Modood 2013, 30).

L'ouverture à l'immigration – définie comme l'attribution facilitée de droits politiques, sociaux et juridiques aux nouveaux arrivants – est décrite comme incompatible avec une plus grande égalité nationale – entre les citoyens actuels (Goodhart 2006, 38-39). La raison de cette opposition ressemble à la posture souvent évoquée en France par les politiciens de centre-gauche jusqu'à l'extrême droite qui consiste à dire qu' « on ne peut pas accueillir toute la misère du monde », reprenant la formule de Michel Rocard de 1989[83] :

> Le dilemme pour la gauche ici est que son internationalisme entre en conflit avec son soutien à l'égalité nationale [ndlr : traduction de « at home equality »]. Son internationalisme exige la porte la plus ouverte possible aux immigrés, en particulier des pays pauvres, mais un niveau élevé de migration non qualifiée fait baisser les salaires et nuit à l'égalité nationale [Traduction libre] (Goodhart 2006, 44)

---

[81] L'égalité formelle est comprise comme isonomie qui suppose en amont une égale reconnaissance morale (Sénac 2022).

[82] Traduction d'*Affirmative action*. Ce terme est contesté, souvent traduit en France par discrimination positive mais qui pourrait très bien être traduit par « dédiscrimination » comme l'indique l'Office québécois de la langue française ou « mesures correctrices d'inégalités » déjà utilisé dans certains textes officiels comme ce rapport d'information du Sénat français sur la parité rédigé par la sénatrice Annick Billon (2018)

[83] Sur le sujet voir l'ouvrage de Pierre Tévanian et Jean-Charles Stevens (2022) expliquant les multiples problèmes soulevés par cette affirmation.

La façon de présenter les choses est réductrice puisqu'elle limite la question de l'immigration à un accueil d'immigrés sans tenir compte de leur contribution à la société d'accueil, à son système fiscal et plus largement à l'économie de marché. Or, s'il fallait faire un bilan uniquement comptable de la charge de l'immigration, nous devrions prendre en compte non seulement les biens reçus par les migrants mais également les biens qu'ils apportent. Non seulement une telle réduction comptable de la question semble peu éclairante (Buffat et Chalard 2015) mais les études qui ont tenté d'y répondre ne parviennent pas à montrer un effet négatif net (Borjas 1995; Kerr et Kerr 2011; Longhi, Nijkamp, et Poot 2010; Mayda, Peri, et Steingress 2022).

Pourtant, une grande partie de l'argument de Goodhart repose sur une mise en balance de l'égalité entre les locaux entre eux d'une part, et d'autre part, entre les nouveaux arrivants et les locaux. Selon lui il n'est pas possible de réaliser l'égalité avec les nouveaux arrivants sans désavantager les citoyens actuels qui ne sont déjà pas suffisamment égaux sur le plan économique :

> […] les classes politiques européennes sont confrontées à des problèmes assez similaires consistant à rassurer simultanément les populations majoritaires - en particulier la classe ouvrière blanche - sur le fait qu'elles ne seront pas désavantagées par une immigration à grande échelle, tout en essayant de concrétiser l'offre d'une citoyenneté égale tant aux nouveaux citoyens qu'aux membres des minorités ethniques sédentarisées. […] Cela peut être en partie la faute des attentes irréalistes créées par le sophisme libéral de la « feuille blanche » de l'affiliation humaine. De plus, l'égalité de citoyenneté (juridiquement, politiquement et socialement, mais pas, bien sûr, économiquement) est une chose très récente dans l'histoire humaine et même pas vraiment réalisée parmi la majorité indigène. Pourtant, le plus grand nombre et la plus grande confiance des immigrés de deuxième et troisième génération signifient que tout manquement à l'idéal d'égalité formelle et ressentie est souvent accueilli par des expressions de colère et de déception. [Traduction libre] (Goodhart 2006, 45)

Ce conflit obère le rôle contemporain de la colonisation dans la structuration des relations sociales, économiques et politique. Goodhart évoque peu la colonisation et quand il le fait, elle est conçue comme une relation individualisée entre descendants de colonisés et colonisateurs et non comme des effets de structure :

> Dans la première vague d'immigration d'après-guerre, le lien colonial était généralement considéré comme un avantage des deux côtés, grâce à la familiarité institutionnelle et linguistique entre les migrants et la communauté d'accueil. Mais dans les générations suivantes, l'échec à atteindre une égalité pleine et ressentie peut être attribué – et parfois à juste titre – à un mélange de peur, de culpabilité et de ressentiment mutuel de la part des descendants des colonisateurs et des colonisés. [Traduction libre] (Goodhart 2006, 46)

Cette individualisation des effets de la colonisation tend à réduire le phénomène à l'expression de sentiment alors qu'elle est avant tout étudiée par la littérature spécialisée à travers ses conséquences concrètes dans la constitution d'inégalités permanentes (Battell et Barker 2015; Snelgrove, Dhamoon, et Corntassel 2014). Les conséquences de la colonisation ne sont pas d'ordre moral ou sentimental mais bien d'ordre structurel lorsqu'on cherche à comprendre le rôle joué par l'égalité dans la constitution d'une solidarité non exclusive (Battell et Barker 2015, 3-7).

1.2. Deux conceptions implicites de l'égalité

David Goodhart pose le problème du dilemme d'une façon où l'égalité est mise en péril par les politiques multiculturelles. Cette tension repose sur une distinction entre deux formes d'égalité . Une égalité devant la loi, qui permet de fonder des politiques de redistribution, et une égale reconnaissance de la diversité des groupes, culturels, ethniques, religieux, identitaires au sens large (Sénac 2022). Cette distinction fait référence à deux approches de l'égalité couramment employées dans la littérature. D'une part, l'égalité formelle (aussi appelée égalité devant la loi ou égalité de jure) désigne une égalité morale entre les personnes qui se traduit par un traitement égal par la loi (Sénac 2022). Comme le relève Réjane Sénac, cette égalité ne se limite pas aux lois mais vient généralement avec un accès universel aux institutions et divers dispositifs permettant à l'État de former des citoyens véritablement égaux dans leur pratique du politique (2022, §1). D'autre part, chez Goodhart, l'égale reconnaissance de la diversité peut s'approcher de ce qu'on appelle couramment l'égalité des chances. Cette dernière prend en compte les différences de contexte qui minent l'égalité et propose des mesures de justice distributive compensatoires pour en minimiser les effets (Sénac 2022). Ces deux formes d'égalité ne sont pas mutuellement exclusives. Ainsi, on peut promouvoir une égalité formelle en donnant accès à une éducation gratuite pour tous, tout en appliquant des mesures spécifiques à l'égalité des chances, telles que des enseignements en langue spécifique pour compenser les inégalités liées à la langue pour les

allophones (cela peut se traduire par des cours de langue renforcés, des enseignants capables de parler les langues des populations migrantes, etc).

Cette distinction entre égalité formelle et égalité des chances est un des enjeux centraux de la littérature sur le multiculturalisme (Barry 2001; Benhabib 2002; Dworkin 1989; 1990; Mahajan 1998; Miller et al. 2002; Okin et al. 1999). Cette littérature constitue une ressource importante pour envisager ces deux égalités comme complémentaires. Voyons d'abord comment Goodhart établit cette distinction – et ainsi d'avoir une vision plus fine de sa propre conceptualisation – avant d'explorer plus finement en quoi elle s'éloigne de celle traitée dans la littérature.

La première conceptualisation, celle de l'égalité formelle est pour Goodhart ce qui soutient les systèmes redistributifs car elle permet de justifier leur réciprocité. C'est parce que nous avons le même accès (entre citoyens) aux politiques état-providentielles que nous acceptons de contribuer. Ici Goodhart semble se concentrer sur les politiques universelles et ne pas considérer les politiques redistributives avec ciblages ou celles de type assuranciel, où les chances d'en bénéficier ne sont pas égales pour tous.

> Cette égalité de principe est soutenue par une similarité culturelle et ethnique qui chez Goodhart est présentée comme déjà là. En ce sens, il s'agit d'une similarité pré-politique. Comme il le formule lui-même « […] nous nous sentons plus à l'aise avec ceux avec qui nous partageons une histoire et des valeurs similaires, et que nous sommes plus disposés à partager et à nous sacrifier pour eux. Pour dire les choses crûment, la plupart d'entre nous préfèrent les siens. [Traduction libre] (2004, §7).

Cette première conception est déjà problématique pour au moins deux raisons. Premièrement, l'égalité de principe tend à ignorer une inégalité de fait. Si l'accès à l'État-providence est *de jure*, égal pour tous les citoyens, les recherches sur l'accès aux services publics montrent que ce n'est pas le cas en fonction de son genre, de son milieu social et de sa couleur de peau notamment aux États-Unis (Monnat 2010; Quadagno 1994) et en France (Cognet 2020; Slaouti 2020) même lorsqu'il s'agit de politique à visée universelle. C'est précisément pour cette raison que des politiques avec ciblage existent, afin de corriger des inégalités plus profondément ancrées dans une société. De manière plus large, certains citoyens sont perçus comme moins légitime à faire partie de la solidarité qui est souvent décrite comme « nationale » dans les pays qui ne

reconnaissent pas l'existence de minorités nationales, comme la France ou l'Italie. Ce qui m'amène à la seconde raison.

Goodhart en liant implicitement le principe d'égalité devant la loi à la similarité réelle ou supposée sur le plan culturel et ethnique, obère toute possibilité d'une conception civique de la nation – par opposition à une conception ethnique. En faisant assoir le principe de réciprocité qui est à la base d'une grande partie des politiques état-providentielles sur des liens innés et non acquis, Goodhart limite grandement les capacités intégratrices de la solidarité. Plaçant cette dernière, de fait, en conflit avec la diversité provenant de l'immigration. Ce lien apparaît dans l'extrait suivant :

> Si l'on peut prélever des sommes importantes sur les impôts et les verser sous forme d'allocations, c'est parce que la plupart des gens pensent que les bénéficiaires sont des gens comme eux, confrontés à des difficultés qu'ils pourraient eux-mêmes rencontrer. Si les valeurs se diversifient, si les modes de vie se différencient, il devient plus difficile de maintenir la légitimité d'un État-providence universel de mutualisation des risques. Les gens se demanderont alors : « Pourquoi devrais-je payer pour eux alors qu'ils font des choses que je ne ferais pas ? » [Traduction libre] (Goodhart 2004, §5)

Cette vision de l'égalité conditionne l'engagement pour la communauté, en particulier par le consentement à la redistribution (dont à l'impôt) au sentiment de similitude, d'homogénéité, qui empêche toute possibilité de concevoir une solidarité inclusive. Ce conflit entre diversité et égalité est également présent dans une partie de la littérature académique (Alesina, Glaeser, et Sacerdote 2001; Alesina et al. 2003; Alesina, Glaeser, et Glaeser 2004; Fearon 2003; Glaser et Strauss 1967; Putnam 2007) qui depuis a été l'objet de controverses scientifiques (Chandra et Wilkinson 2008; Green 2013; Kymlicka et Banting 2006).

La seconde conceptualisation de l'égalité mise en jeu dans la formulation du dilemme est celle de l'égal respect des groupes ethniques, culturels et religieux. Goodhart fait reposer son argument sur une perspective libérale répandue de tolérance qui vise à préserver la pluralité des vies bonnes. Cependant, à la différence d'une position libérale d'un Brian Barry, il dénonce la façon dont l'égalité n'est pas appliquée de la même façon à cause de la différence culturelle. Ce qui est curieux est la façon dont il formule son argument, qui ne semble pas reposer sur une réelle « égalité adaptative » mais plutôt sur la peur qu'elle advienne :

> L'intégration est, bien sûr, un processus à double sens. La question est de savoir jusqu'où va chaque partie dans ce processus. Parfois, dans les discussions à gauche sur la migration, on suppose que la Grande-Bretagne doit radicalement adapter son mode de vie ou tendre la main pour rencontrer les nouveaux arrivants à mi-chemin. Cette idée d'« égalité d'adaptation » est disproportionnée, reflétant l'ambivalence de la gauche britannique à propos du sentiment national et sa focalisation récente sur les griefs des minorités. En fait, l'égalité d'adaptation ne se produit pas, mais la crainte qu'elle se produise est une source de grande anxiété en Grande-Bretagne centrale. [Traduction libre] (Goodhart 2006, 31)

La façon dont Goodhart envisage l'égalité au sein du dilemme progressiste rentre dans un effet de cadrage plus général de *backlash* contre le multiculturalisme (Alexander 2013; Banting et Kymlicka 2017b; Vertovec et Wessendorf 2010). Steven Vertovec et Susanne Wessendorf ont observé dans une étude à l'échelle européenne la façon dont le *backlash* contre le multiculturalisme se structure. Ils montrent comment lorsque le dilemme progressiste est évoqué, il est souvent intégré dans une problématisation qui ne fait pas appel aux injustices et aux inégalités structurelles. Lorsqu'il est mentionné dans les médias européens, est souvent associé à la surreprésentation des populations immigrées dans le système judiciaire, à la violence de rue et au supposé manque d'intégration en général de ces populations (Vertovec et Wessendorf 2010, 12).

Cette conception sécuritaire de l'immigration est utilisée pour critiquer la redistribution état-providentielle pour les étrangers mais aussi pour les citoyens perçus comme étrangers car racisés. Dans ces conditions, le racisme permet d'expliquer une partie du dilemme progressiste (Gilens 2000; Hooker 2009; Keskinen, Norocel, et Jørgensen 2016). Une partie des citoyens et des partis politiques veulent exclure de la solidarité nationale des personnes perçues comme incapables de partager le socle de valeurs minimales à la base de cette solidarité (Koopmans 2010; Schierup, Hansen, et Castles 2006). L'égale reconnaissance est alors mobilisée dans ces discours comme un homme de paille qui manifeste une crainte et une colère contre des populations immigrées ou supposées immigrées qui profiteraient injustement de l'État-providence.

Cette séparation entre ces deux formes d'égalité et la façon dont elles sont agencées à la similarité prépolitique est problématique car elle mine la possibilité d'envisager d'autres formes de l'égalité et privilégie une prétendue égalité formelle. Le dilemme progressiste manifeste la

difficulté de penser l'égalité, et va plutôt s'attacher à justifier l'inégalité sur la base de cette double catégorisation de l'égalité en fonction de l'appartenance ou non à la communauté nationale.

1.3. Le conflit entre égalité et diversité dans la littérature

Ce conflit avec la diversité via une critique de l'immigration basée sur une défense du concept d'égalité n'est pas nouveau. Dans la littérature, une position similaire existe. Certains auteurs libéraux critiquent le multiculturalisme comme une menace potentielle à l'égalité en raison de l'accent qu'il met sur les droits de groupe et l'identité culturelle plutôt que sur les droits individuels et les valeurs universelles (Barry 2001; Benhabib 2002; Dworkin 1989; 1990; Mahajan 1998; Miller et al. 2002; Okin et al. 1999).

Certains critiques libéraux pensent que la reconnaissance des différences mettrait en danger l'égalité. Seyla Benhabib a exprimé cette inquiétude comme un choix entre « les libertés internes et les protections externes » (2002). Elle soutient que s'efforcer de préserver la diversité ethnique, culturelle et linguistique pour elle-même peut conduire à sacrifier l'autonomie morale au profit de la pluralité esthétique. Les multiculturalistes féministes comme Gurpreet Mahajan (1998) ou Susan Okin (1999) ont également exprimé leur malaise face à la priorité donnée à la reconnaissance culturelle plutôt qu'à la souveraineté individuelle.

L'argument principal consiste à dire que les politiques multiculturelles qui donnent la priorité aux droits des groupes peuvent conduire à la fragmentation de la société et saper les principes fondamentaux de la démocratie libérale, tels que l'égalité de traitement des individus devant la loi. Ces théoriciens libéraux soutiennent que si la diversité culturelle doit être reconnue et célébrée, elle ne doit pas se faire au détriment d'une culture politique commune qui défend les principes universels de liberté et d'égalité (Barry 2001; Miller et al. 2002). Ils soutiennent qu'un équilibre doit être trouvé entre la reconnaissance des différences culturelles et la préservation d'une culture politique commune qui défend les valeurs libérales pour garantir que tous les individus sont traités de manière égale et équitable, quelle que soit leur origine culturelle. Dans l'ensemble, la critique du multiculturalisme par la philosophie universitaire libérale met l'accent sur l'importance de protéger les principes démocratiques libéraux et de veiller à ce que la

diversité culturelle ne compromette pas les droits et libertés individuels (Benhabib 2002; Mahajan 1998).

Brian Barry (2001) soutient que le multiculturalisme constitue une menace pour l'égalité car il peut saper les valeurs et les institutions partagées qui sont nécessaires à une société cohésive. Tout en reconnaissant l'importance de la diversité culturelle, Barry soutient que les politiques multiculturelles qui donnent la priorité aux droits des groupes et aux politiques identitaires peuvent conduire à une fragmentation de la société et éroder les principes universels de la démocratie libérale, tels que la liberté individuelle et l'égalité devant la loi. En fin de compte, il estime qu'un équilibre doit être trouvé entre la reconnaissance des différences culturelles et la préservation d'une culture politique commune qui défend les valeurs libérales.

Il s'agit d'une position qui depuis a été fortement critiquée. Will Kymlicka (1995) montre une façon de réconcilier à la fois le souci de l'égalité libérale et la reconnaissance des différences culturelles. Ce dernier soutient que pour parvenir à une véritable égalité dans des sociétés diversifiées, nous devons aller au-delà de l'idée d'égalité de traitement et adopter le concept de reconnaissance culturelle. Il suggère que les individus ont le droit de conserver et d'exprimer leur identité culturelle, et que ce droit devrait être protégé par l'État (Kymlicka 1995, 12).

Kymlicka soutient que le simple fait de traiter tout le monde de la même manière, sans tenir compte de leurs différences culturelles, ne suffit pas pour atteindre l'égalité (Kymlicka 1995, 12). En effet, les personnes de cultures différentes ont des besoins et des expériences différents, et les traiter tous de la même manière peut en fait perpétuer les inégalités. Au lieu de cela, Kymlicka propose un système de multiculturalisme, où l'État reconnaît et accueille différents groupes culturels au sein de la société. Ce faisant, l'État peut contribuer à faire en sorte que chacun ait une chance égale de participer pleinement à la société, quelle que soit son origine culturelle (Kymlicka 1995, 12).

Même si nous avons vu que la solidarité n'a pas d'ancrage idéologique unique (chapitre 1 et 2), elle semble perçue comme étant une idée progressiste, mobilisée surtout par les partis de gauche contre le marché capitaliste. Cette idée est bien sûr portée par les tenants du dilemme progressiste (Pathak 2008), mais pas seulement. Cela peut s'expliquer par l'importance de la

théorie des ressources de pouvoirs qui explique les différences comparatives des systèmes redistributifs égalitaristes entre pays du nord, par l'importance des forces politiques de gauche (partis et syndicats) (Olsen et O'Connor 1998). Plus les forces politiques de gauche sont fortes, et plus l'État providence sera redistributif et égalitariste. En ce sens, elle serait comprise comme une adjuvante à l'égalité. Or, comme nous le verrons dans les parties suivantes (points 2 et 3), la solidarité n'a pas toujours été comprise ainsi. Cette ambiguïté nous conduit à défendre par la suite (point 4) que l'association entre égalité et solidarité résulte d'un choix normatif nécessaire afin de faire de cette dernière un concept inclusif.

2. Une relation ambiguë entre solidarité et égalité

La solidarité politique telle que j'en ai esquissé les contours dans le chapitre 1 entretient une relation ambigüe avec l'égalité. La partie suivante montre en quoi l'interdépendance solidariste crée cette ambiguïté. J'explique dans la partie suivante (point 3) comment l'interdépendance peut être réinterprétée afin de résoudre cette ambiguïté.

Nous avons vu au chapitre 3 que la solidarité pouvait être autant instrumentale qu'intrinsèque, ce qui ajoute un niveau de complexité à l'évaluation de sa relation avec l'égalité. Pour certains auteurs, elle joue un rôle instrumental qui permet de freiner les inégalités (Miller 2017, 66). En revanche, si la solidarité est vue comme une valeur intrinsèque elle peut s'opposer à la justice et à l'égalité (Levy 2017)[84]. Dans les deux cas, que la solidarité soit comprise comme adjuvante de l'égalité ou comme ennemie de celle-ci, à chaque fois, l'égalité est extérieure à la solidarité. La partie suivante contribue à montrer que promouvoir une solidarité égalitariste implique donc un effort conceptuel qui envisage la solidarité comme instrument de l'égalité et non comme étant fondée sur une égalité déjà-là.

2.1. La solidarité dans le mal, vecteur d'inégalités

Dans ses versions les plus anciennes, la solidarité entretient des rapports conflictuels avec certaines formes d'égalité. Si dans sa version légale romaine, elle est basée sur une égalité devant

[84] Une conception intrinsèque de la solidarité ne garantit pas son opposition à l'égalité. J'ai discuté au chapitre 3 une version désirable de cette forme de solidarité proposée par Adam Cureton (2012).

la loi, elle n'est en revanche pas considérée comme promotrice de plus d'égalité dans la société (Wijffels 2015). Elle est à l'origine un principe juridique de garantie de remboursement pour un débiteur face à plusieurs créanciers. Ces derniers sont solidaires, c'est-à-dire qu'ils peuvent être tenus chacun responsable, pour rembourser une dette. Les évolutions du concept au Moyen-âge puis au XIXe siècle impliquent toutes des relations entre des membres qui sont certes égaux devant la loi mais ne le sont pas en termes de biens, de reconnaissance ou de pouvoir et qui ne sont pas voués à le devenir (Wijffels 2015). Même lorsque le concept acquiert un sens plus politique et moins juridique, l'inégalité est parfois promue comme une forme de garantie à la solidarité. Par exemple, André Gide, un solidariste français, rend explicite son souhait de conserver l'inégalité comme garantie d'une différence nécessaire à une entraide basée sur la complémentarité (Blais 2007, 201). La solidarité organique d'Émile Durkheim est également basée sur cette idée de solidarité grâce à la complémentarité et non à l'égalité (Durkheim 2007a)[85].

Durkheim développe en miroir de la solidarité organique l'idée de solidarité négative afin de mettre en exergue une forme non désirable de celle-ci (Durkheim 2007b, 84-91). Cette solidarité est précisément négative car elle ne résulte pas d'une coopération positive pour Durkheim, c'est-à-dire voulue, et que sa fonction n'est pas l'unité de la société. À l'inverse des formes normales de solidarités, elle concourt à la désagrégation des liens sociaux, sous la forme de pathologies sociales identifiées par Durkheim comme l'anomie.

La solidarité est parfois utilisée pour décrire précisément des situations inégalitaires. Charles Renouvier utilise le terme « solidarité dans le mal » (1896) pour décrire ces situations. Les personnes solidaires dans le mal subissent arbitrairement des injustices qui se propagent à travers les liens d'interdépendance. Des enfants nés dans une famille pauvre subiront la pauvreté de leurs parents. Une femme battue par son mari subira la violence physique tout en pouvant être dépendante – « solidaire » – de celui-ci par exemple dans le cas de l'emprise.

---

[85] Cette évocation rapide de la solidarité organique pourrait être davantage questionnée en clarifiant la distinction entre inégalité et différence. Est-ce que les différences sur lesquelles se fonde la solidarité organique peuvent être considérées comme un état d'inégalités ?

Charles Renouvier propose donc de réduire la solidarité afin d'atténuer les injustices (1896, 43). Cette solidarité dans le mal permet de soulever le lien étroit, et parfois la confusion entre interdépendance et solidarité. Atténuer la solidarité dans le mal signifie diminuer l'interdépendance qui véhicule les maux sociaux. Une solidarité positive consisterait donc à promouvoir une interdépendance qui ne propage pas de tels effets néfastes mais permet de lutter contre. Cette interdépendance dans le mal rend la solidarité intéressante en tant qu'outil heuristique dans les luttes sociales car elle incite à voir comment des injustices systémiques se créent et minent la possibilité d'une solidarité positive. Je discute de cet aspect au chapitre 7.

2.2. La solidarité positive, une égalité limitée

Cette conception négative de la solidarité a aujourd'hui disparu. Lorsque nous parlons de solidarité, nous faisons référence à la conception positive de celle-ci (par opposition à la solidarité négative, dans le mal). Les auteurs la voient comme un outil égalitariste (Audier 2010, 176; Banting et Kymlicka 2017b, 4; Blais 2007; Celedón Bórquez 2020; Savidan 2015, 178) et parfois émancipateur (Puyol 2020b). Mais cette dimension égalitaire n'est pas toujours garante de justice, au sens de réduction effective des inégalités matérielles (Esping-Andersen et Korpi 1986) et aussi celles liées aux discriminations en raison de la race (Quadagno 1994, 9) ou du genre (Dauphin 2011; Paugam 2015, 23).

La solidarité positive (ou solidarité, tout simplement) est donc caractérisée par un effort conceptuel supplémentaire afin de clarifier sa relation avec l'égalité. Une fois de plus, il semblerait qu'un décalage existe entre ceux qui considèrent la solidarité comme attachés à une forme d'égalité – qui semble être formelle – et ceux qui constatent la persistance des inégalités – et donc l'absence d'égalité réelle – qui pourrait nous conduire à adopter des politiques de renforcement de l'égalité des chances.

Il est important de préciser une fois de plus que je reste dans des catégories générales d'égalité et évitons de promouvoir une conceptualisation précise de l'égalité car mon argument ne consiste pas à proposer les avantages d'une définition par rapport à une autre. Il s'agit plutôt de proposer une méta-conception de l'égalité. Autrement-dit, une conception assez large pour accueillir différentes idéologies proposant des conceptions variées de celle-ci.

L'égalité est généralement discutée en termes redistributifs dans la philosophie politique contemporaine, notamment entre Judith Butler, Nancy Fraser et Iris Marion Young[86]. Dans ces débats, une situation égalitaire est une situation où certains biens (ressources matérielles, droits fondamentaux, droits civiques, etc) sont distribués de façon égale entre les membres. Les discussions autour de l'égalité dans les débats post-rawlsiens se focalisent sur le type de bien qu'il faudrait prendre en compte dans la distribution (biens premiers, capabilités, bien-être, etc) et sur quel mode redistributif (responsabilité du choix, nécessité pour les plus désavantagés, etc) une déviation de l'égalité est autorisée (Sen 1980, Arneson 2000, Cohen 1989, Dworkin 1981, Pogge 2000). Les tenants du dilemme progressiste semblent s'arrêter à une conception étroite de l'égalité où la redistribution est limitée aux ressources matérielles comme en témoigne l'utilisation indifférenciée des termes égalité et *welfare-state*[87].

Or, une approche égalitariste peut conduire à un agenda social plus large que ces questions de distribution matérielle, parfois résumées sous le terme égalitarisme des chances (*luck egalitarianism*)[88] (Anderson 1999). L'égalitarisme permet de remettre en question les hiérarchies sociales et leurs fondements afin de s'interroger plus largement sur l'autonomie (Blake 2001; Kymlicka 1995; Lippert-Rasmussen 1999; Raz 2009) ou l'émancipation individuelle (Scott 2012; Young 2004) sans se limiter à une question redistributive. Une compréhension de l'égalité uniquement en termes redistributifs, manquerait une grande partie de la critique féministe du libéralisme (Nussbaum 1997). Par exemple, les toilettes séparées – sur des critères raciaux ou de genre – sont identiques mais pour autant ne sont pas égalitaires selon une conception relationnelle de l'égalité (McGuire, Okrey Anderson, et Michaels 2022). Ces différences de

---

[86] Sur ces débats, voir la synthèse proposée par Jacinda Swanson (2005)

[87] Par exemple, l'ancien ministre et parlementaire David Willetts qui a inspiré à David Goodhart l'idée de dilemme progressiste, formule le problème en termes de redistribution de l'impôt entre citoyens « similaires » et « non similaires » en mars 1998. Voir Goodhart, 2004, Too Diverse? *Prospect.*

[88] L'égalitarisme des chances est un terme employé par Elisabeth Anderson (1999) pour désigner une vision de l'égalité qui sépare inégalités résultantes de choix et celles résultats de différences innées (biologiques notamment). Seules les premières devraient être compensées pour les défenseurs de cette posture. Anderson propose de voir au-delà de cette division qui nous conduit à avoir des jugements contre-intuitifs dans des situations de mal chances qui résultent d'un choix risqué. Anderson déplace l'accent de l'égalitarisme du revenu ou de la richesse vers les relations sociales, en plaidant pour une société dans laquelle tous les membres sont respectés en tant qu'égaux et peuvent pleinement participer à la vie sociale, politique et économique sans stigmate ou barrières oppressives.

perception nous permettent de souligner à nouveau un point important. L'égalité est un concept controversé qui peut se voir attribuer de multiples significations. En fonction de celles-ci, la relation avec la solidarité, ainsi que la capacité de la solidarité à être inclusive sera différente. Il est possible de distinguer trois axes interprétatifs de l'égalité souvent mobilisés dans la littérature : l'égalité de droit ou formelle, l'égalité des chances et l'égalité de fait (Sénac 2022). Même si les trois formes peuvent être associées à la solidarité, j'ai montré que les deux premières formes (égalité formelle et égalité des chances) étaient considérées comme mutuellement exclusives ce qui conduisait à exacerber le conflit avec la solidarité. Cependant, il existe un autre aspect qui nuit à la solidarité inclusive. Des problèmes d'interprétation surviennent également au sein d'une même approche de l'égalité. Comme nous le verrons dans la partie suivante (point 3), le conflit entre solidarité et diversité est causé par une interprétation réductrice de l'égalité formelle.

3. Une autre façon d'envisager la relation solidarité, égalité et diversité

Dans cette partie, je montre comment mobiliser une conception de la solidarité plus radicale permet de déconflictualiser le lien entre solidarité et diversité. Par solidarité radicale, j'entends une conceptualisation plus proche de la racine idéologique solidariste, qui porte l'interdépendance comme postulat conceptuel (Audier 2010, 107). Je montre comment il est possible de mobiliser cette interdépendance afin d'envisager autrement l'articulation avec l'égalité et l'inclusion de la diversité. Dans un premier temps, je discute de la façon dont les solidaristes conçoivent la relation solidarité-égalité. Dans un second temps, je montre comment cette conception peut être actualisée pour nous aider à envisager de façon non conflictuelle la relation solidarité-diversité.

3.1. Une conception de l'égalité propre à la solidarité

Pour Léon Bourgeois comme pour beaucoup de solidaristes, la solidarité ne doit pas viser l'égalité des conditions (Blais 2007, 23; Candiotto 2020, 38) parfois appelé aujourd'hui égalité de fait ou de résultat.

La justification de la solidarité ne se fait pas sur l'idée d'une égalité déjà là, comme on peut le lire chez les tenants du dilemme progressistes qui associent égalité et solidarité. Pour Bourgeois la solidarité ne se justifie pas parce que nous sommes égaux mais en premier lieu par ce que nous sommes associés de fait, en naissant dans une société qui nous rend débiteur. Dans cette sous-section, il s'agit de s'interroger sur les implications de cette idée sur l'articulation entre solidarité et égalité.

Bourgeois évoque cependant une vision minimale d'une égalité antérieure à la solidarité afin de désigner l'égalité naturelle des humains, une idée répandue par les Lumières et populaire à l'époque (Pensky 2008, 2-3). Cependant, il utilise peu le mot égalité, qui est pour lui politiquement coloré du côté du socialisme collectiviste. Il préfère mobiliser le terme « semblable » afin de désigner « des êtres ayant, sous les inégalités réelles qui les distinguent, une identité première, indestructible. Et de là découle pour tous ce qu'on a appelé avec justice « une égalité de valeur dans le droit social » (Bourgeois 1896, 112), avant d'ajouter : « Dans la série des équations personnelles, les inégalités naturelles seront les seules causes d'une différence qui ne devra jamais être accrue par une inégalité de droits » (Bourgeois, 1896, 114). Cette égalité première chez Bourgeois peut être rapprochée de l'égalité formelle évoquée plus tôt dans ce chapitre. Cette conception de l'égalité traduite par des lois égales pour tous, est justifiée par l'égale considération morale de tous, que cette égalité morale soit justifiée par une proposition ontologique séculaire comme chez les Lumières ou religieuse (l'égalité devant Dieu) (Sénac 2022, §1).

La distinction faite par Bourgeois, entre inégalité naturelle et inégalité sociale, est couramment utilisée encore aujourd'hui en philosophie. Bien qu'elle apparaisse comme un moyen d'appréhender les différences qui existent entre les individus, elle peut s'avérer trompeuse dans la mesure où elle tend à minimiser le rôle des choix politiques dans la création et la perpétuation des inégalités (Sen 2000, 92). En effet, en séparant les inégalités dites « naturelles », c'est-à-dire celles issues des différences biologiques ou de compétences individuelles, des inégalités dites « sociales », qui sont le produit de structures et de mécanismes sociaux, cette distinction opère une naturalisation des inégalités qui occulte la manière dont les choix politiques et institutionnels peuvent contribuer à l'instauration ou à la consolidation de ces inégalités (Sen 2010, 19-20). Ainsi,

en présupposant que certaines inégalités sont « naturelles » et donc inévitables, cette distinction tend à déresponsabiliser les acteurs politiques et sociaux, et à masquer les enjeux de pouvoir sous-jacents aux processus de production des inégalités. Il est donc primordial de dépasser cette distinction pour adopter une approche sociologique plus globale et nuancée, qui permette de mieux comprendre et d'interroger les mécanismes complexes qui engendrent et entretiennent les inégalités dans nos sociétés.

Cette idée est combinée à la volonté de mesurer la façon dont les humains bénéficient plus ou moins de la société. Dans plusieurs passages, Bourgeois prétend vouloir mesurer l'importance de la dette sociale de chacun. C'est-à-dire mesurer à quel degré, malgré notre égalité première, nous bénéficions à des degrés différents du legs de nos ancêtres et du travail de nos contemporains.

> Il y a donc pour chaque homme vivant, dette envers tous les hommes vivants, à raison et dans la mesure des services à lui rendus par l'effort de tous. Cet échange de services est la matière du quasi-contrat d'association qui lie tous les hommes, et c'est l'équitable évaluation des services échangés, c'est-à-dire l'équitable répartition des profits et des charges, de l'actif et du passif social qui est l'objet légitime de la loi sociale. (Bourgeois 1896, 172)

Si nous sommes tous égaux en nature, mais que nous sommes inégaux de fait ; et si en parallèle nous reconnaissons l'idée de dette sociale, alors il est possible d'affirmer que chacun ne porte pas la même dette. Certains sont plus endettés que d'autres au motif qu'ils bénéficient davantage du legs de nos ancêtres communs et du travail des contemporains. Bourgeois part de la dette sociale pour détailler comment les inégalités sociales se reproduisent et perpétuent l'injustice :

> Il est des débiteurs éternellement insolvables, des créanciers éternellement impayés. Qui a reçu le capital et l'instruction est plus, peut plus que qui n'a reçu ni l'un ni l'autre. Le premier loue l'outillage social, l'emploie pour son profit dans une proportion considérable, l'autre infiniment peu. Le premier peut accroître prodigieusement la fortune qu'il tient de l'héritage et que, grâce à cet outillage social, il a fait encore fructifier. L'autre si laborieux, si économe qu'il soit, n'aura que le salaire journalier, de quoi vivre et faire vivre les siens, tout au plus un minimum d'existence pour sa vieillesse. N'est-il donc pas nécessaire que quelque chose de social intervienne entre ces hommes pour rétablir la justice, pour obtenir que l'un paie la dette sociale ? (Bourgeois et Croiset 1907, 32-33)

Cette possibilité a d'ailleurs été envisagé par d'autres solidaristes, qui y voyaient le risque de dérive vers le socialisme comme en témoigne Charles Gide, solidariste prônant une forme coopératiste de la solidarité :

> Créancier et débiteur, c'est comme propriétaire et locataires, comme patron et ouvrier, tout cela ce sont des catégories de duellistes sociales ennemis ou tout au moins dont les intérêts sont nécessairement opposés. Ce n'est pas dans leur généralisation, c'est dans leur abolition qu'il faut chercher la solution de la question sociale […] Ainsi, la société aura pour fondement une opposition d'intérêts et d'autant plus odieux qu'ici il est bien spécifié que les débiteurs seront les riches et les créanciers ce seront les pauvres. C'est restaurer la théorie marxiste de la lutte des classes ! (Gide 1932, 128)

Si Bourgeois ne va pas plus loin, il est possible d'interpréter ce constat entre une égalité formelle de tous d'un côté – d'une moins, une égale reconnaissance morale de tous –, et une inégalité de fait de l'autre, afin de radicaliser le concept de solidarité vers une conception où l'égalité serait plus complexe. Avant d'expliquer comment partir de l'interdépendance pour radicaliser la solidarité (point 4), nous allons d'abord expliquer comment et en quoi Bourgeois modère le potentiel égalitariste de la solidarité.

3.2. La modération des objectifs égalitaires

Cette compréhension de l'égalité semble s'atténuer à mesure que la solidarité devient populaire au sein des institutions. Dans ses écrits tardifs, Bourgeois adopte une position compatible avec l'économie de marché et à l'universalisme de la IIIe République. Il recentre son propos sur l'égalité juridique de tous, riches comme pauvres afin de ne pas accroitre les égalités naturelles par des inégalités de droit. (Bourgeois 1896, 114). L'atténuation du propos égalitariste est cristallisé dans le refus de Bourgeois d'utiliser le terme « égaux » pour décrire les membres solidaires et de lui préférer le terme « semblables » (Bourgeois 1896, 112).

> le solidarisme ne prétend pas être un égalitarisme : il ne s'agit pas d'éradiquer toutes les différences, mais de corriger les inégalités sociales de telle sorte que l'ensemble des membres de la société soient des « semblables » liés par un ensemble de protections collectives (Audier 2010, 184)

Cette conception égalitaire reste limitée car elle repose sur une égalité juridique partielle qui au moment où Bourgeois écrit ces lignes, est davantage une fraternité, entre hommes citoyens de

la IIIe République, qui exclue les « non-frères » (Sénac 2017). Cette solidarité était vue par bon nombre de partisans de la IIIe République comme un outil réformateur qui permettait à la fois de conserver les idéaux révolutionnaires tout en modérant ce qui était alors décrit comme les « excès oppresseurs et homogénéisateurs de l'égalité » (Puyol 2020a, 104). Une méfiance envers l'égalité qui était courante dans l'ancienne classe aristocratique, comme en témoigne, par exemple, l'enthousiasme timide d'un Alexis de Tocqueville à l'égard de la démocratisation.

Envisager la solidarité entre semblables ne permet pas de protéger les individus contre certaines atteintes inégalitaires. La solidarité lorsqu'elle est conçue comme dépendante d'une cohésion nationale limitée à des facteurs arbitraires – non issus de choix collectifs –, peut être brandie à la façon d'une injonction à se conformer aux normes majoritaires et à renier des inégalités pourtant injustes. Cette idée est davantage présente dans les États dont le roman national a construit un mono-nationalisme fort (par opposition au multiculturalisme), comme c'est le cas dans certains pays européens comme la France ou l'Italie. Elle semble être moins forte dans les États fédéraux où différents groupes nationaux sont mieux représentés dans les institutions politiques, comme le Canada ou la Finlande[89]. Cette situation est particulièrement préoccupante lorsque le consensus est atteint dans des situations d'inégalité (Garrau et Le Goff 2009). Comme l'explicite Réjane Sénac :

> le principe d'égalité a été pensé non pas pour tou.te.s les citoyen.ne.s, mais uniquement pour celles et ceux qui sont reconnu.e.s en capacité d'être des frères. Ces effets retours sont des preuves contemporaines du meurtre originel de l'égalité pour les non-frères. Nous les examinerons en nous intéressant à l'articulation entre les trois principes de la devise française, en premier lieu à la place conférée à la fraternité. La fraternité est-elle la condition ou la conséquence de l'application des principes d'égalité et de liberté ? (Sénac 2017, 32)

Cette façon de concevoir la solidarité, liée à une conception réductrice et incomplète de l'égalité, s'exprime de façon paradoxale au sein des nationalismes européens. Il est reconnu que le nationalisme, depuis une approche primordialiste (Smith 1988) et moderniste (Hobsbawm ;

[89] Il est possible d'appuyer ce point à partir des études sur le nationalisme canadien par exemple, et plus spécifiquement sur la façon dont le discours multiculturel est mobilisé par Justin Trudeau afin de défendre solidarité composée de multiples identités nationales (Trebilcock 2019).

Anderson 2006) contribue à l'unification de la société. La nation est alors « une communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine » dans laquelle régnerait une « camaraderie profonde » en dépit des inégalités qui la constituent (Anderson 2006, 7). Le nationalisme offre une base de légitimation à une certaine conception de la solidarité, qui ne vise pas nécessairement la réduction des inégalités, mais le développement d'une entraide minimale et d'institutions coercitives de prélèvement de l'impôt et d'enrôlement militaire. La solidarité nationale est alors totale, dans le sens où elle mobilise des références à différents aspects de la vie, publique comme privée[90].

Ce discours de solidarité nationale peut entretenir une relation encore plus néfaste à l'égalité lorsqu'il est combiné avec un discours d'aveuglement volontaire aux différences. Le discours du républicanisme universaliste et neutraliste tel qu'appliqué encore aujourd'hui en France non seulement obère certaines inégalités mais les renforce. L'étude de Patrick Simon et Valérie Sala Pala (2010) sur la façon dont le multiculturalisme – en tant que politique publique de reconnaissance de la diversité culturelle – est comprise et reçue par les politiques français :

> Au contraire, ce modèle a contribué à façonner le système de discrimination de deux manières : 1) en répétant une lecture péjorative de l'expression de l'altérité dans la vie politique et sociale, qui renforce les stéréotypes et les préjugés ; et 2) en masquant les divisions ethniques et raciales. En effet, et paradoxalement, le mythe fondateur de l'égalité nourrit un déni des inégalités fondées sur l'origine ethnique ou raciale. [Traduction libre] (Simon et Sala Pala 2010, 106)

4. Renforcement entre solidarité et égalité

Des études récentes montrent comment dans le cadre d'action d'entraide dans cinq pays européens, le soutien à l'idéal d'égalité implique une plus grande propension à la solidarité informelle et notamment envers les personnes étrangères (Kurowska, Eisele, et Kiess 2019). Les personnes qui défendent un idéal égalitaire vont plus facilement être solidaires avec des personnes immigrées car elles considèrent qu'elles sont les plus sujettes à des inégalités

[90] Voir les travaux sur le nationalisme ordinaire. Voir également l'histoire des politiques natalistes européennes qui présentent la procréation comme un devoir national.

importantes, étant exclue des politiques normales état-providentielles (Kurowska, Eisele, et Kiess 2019). Sur quelle base de justification peut-on solidifier cette association pratique ?

Afin de répondre à cette question il faut d'abord revenir sur la façon dont la solidarité est souvent associée à l'égalité dans la littérature en philosophie politique contemporaine. Par exemple, Rainer Zoll considère que

> La compréhension générale, pratique et empirique de la solidarité se fondait et se fonde encore partiellement sur la notion d'égalité. Cette égalité peut être réelle ou imaginée, elle peut renvoyer à l'ensemble d'une situation sociale ou seulement à un problème spécifique, elle peut se traduire par l'appartenance à une communauté et donc être l'égalité de l'inclusion dans un groupe. L'essentiel est cette représentation de type égalitaire, l'égalité elle-même pouvant être mesurée. (Zoll 2002, 2)

Or, comme nous l'avons vu précédemment dans ce chapitre, la solidarité peut être inégalitaire. De plus, lorsque certains auteurs associent solidarité et égalité, ils confondent l'égalité avec la similarité prépolitique comme nous l'avons vue avec le dilemme progressiste. Il est donc important d'aller plus loin en explorant les formes d'égalité non seulement intégrable avec la solidarité mais également que nous devrions poursuivre afin de réconcilier celle dernière avec la diversité.

Pour cela, je pars du postulat d'interdépendance et je resitue la solidarité (solidariste) dans son contexte idéologique républicain. Cela m'amènera à préciser deux moments égalitaires dans la pratique solidaire. Ces deux moments distincts peuvent servir d'armature afin d'intégrer différentes conceptions de l'égalité à la solidarité, et minimiser ainsi les risques de conflits avec la diversité. Avant de proposer cette solution, faisons un détour sur la réponse proposée par la littérature multiculturelle libérale afin de montrer l'intérêt de ma proposition en contraste avec cette dernière.

4.1. Égalité et différence : la solution multiculturelle

Les auteurs multiculturalistes réintroduisent l'importance de la nation en soutenant que c'est l'appartenance à la communauté nationale qui relie des individus divisés par les inégalités économiques et sociales et ainsi qui favorise les politiques de redistribution et plus généralement

la solidarité (Tamir, 1993 ; Miller, 1995; Rorty, 1999). Cela doit nous conduire à une meilleure reconnaissance de la diversité intrinsèque aux société humaines, que cette diversité se manifeste sous le trait de communautés nationales (au sein d'un même État) ou de communautés formées à partir des personnes migrantes.

Sur le plan normatif, Will Kymlicka a soutenu que la reconnaissance de la diversité culturelle pouvait faire partie d'une théorie libérale de la justice et d'une pensée universaliste (2001). Sur le plan empirique, Banting et Kymlicka (2006) ont montré que la mise en place de politiques de reconnaissance des minorités culturelles ne s'était pas accompagnée d'une érosion de l'État-providence. Ils ont ainsi cherché à dédramatiser le débat sur les conséquences de ces politiques (Jayet, 236).

Pour Kymlicka (1995), l'égalité ne doit pas être fondée sur la neutralité . La neutralité politique n'est pas bienveillante à l'égard des minorités car elle ne tient pas compte des préjudices que subissent les minorités et que ne subit pas la majorité. La manière dont on trace les frontières des localités détermine quelle minorité pourra devenir majoritaire. Pour lui, l'application de l'égalité passe par l'accommodement des différences et par l'octroi de droits polyethniques spécifiques aux groupes. L'absence de ces droits érode les liens civiques et la solidarité (Banting, 2010). La croyance en la justice et en l'efficacité du système génère de la confiance et non une proximité culturelle ou égalité prépolitique.

L'égalitarisme de Kymlicka part du constat de l'injustice de l'inégalité entre groupes – nationaux et ethniques. Le fait d'être dans un groupe minoritaire, relève d'une inégalité de circonstance et non de choix et doit donc être pris en compte dans les considérations de justice. L'égalité doit être protégée entre les individus mais également entre les groupes. Kymlicka reste dans la tradition libérale car même si les groupes sont reconnus, les droits différenciés accordés le sont en raison de l'inégal accès des individus à des pratiques majoritaires et non en raison de la nature de tel ou tel groupe. La circonstance minoritaire justifie l'octroi de droits culturels et non la qualité des valeurs portées par un groupe.

Une lecture croisée de ces droits polyethniques avec le travail d'Amy Gutman (2003), permet de voir les limites de l'approche de Kymlicka. Pour Gutman, les groupes identitaires ne sont ni bons

ni mauvais en soi : il faut examiner leurs revendications et leur fonctionnement. Elle cherche à montrer qu'une politique qui repose en grande partie sur les groupes identitaires peut permettre d'atteindre une justice démocratique, qui se manifeste par une meilleure garantie de l'égale liberté, l'égale opportunité et l'égalité civique. Cela pas seulement pour les individus les plus privilégiés ou les plus puissants mais pour les membres des groupes désavantagés aussi.

Selon elle, les identités de groupe (notamment basé sur le genre, la race, et la religion) favorisent l'identification mutuelle, centrale aux politiques démocratiques. Cependant, ces identités de groupe catégorisent aussi les individus dans des stéréotypes et cela peut créer de l'hostilité plutôt que des valeurs partagées et de la justice. Pour cette raison, Gutmann suggère que la protection de l'identité de groupe doit être contrebalancée par les principes centraux de la démocratie : égalité civique, non oppression et non-discrimination.

Ces solutions multiculturelles sont donc limitées. Bien qu'il soit possible de conserver une posture libérale multiculturelle pour tenter de rejoindre une conception de la solidarité inclusive à l'égard de la diversité – cette possibilité est celle exploitée par Will Kymlicka et Keith Banting – je vais emprunter une autre voie pour atteindre ce point. Il s'agit ici de montrer comment à partir d'une conception plus radicale de la solidarité — qui accueille une conception plus complète de l'égalité que la simple égalité juridique de Bourgeois — il est possible d'offrir une des conditions de possibilité nécessaire à l'établissement d'une solidarité inclusive.

4.2. Approche relationnelle et interdépendance

Une approche relationnelle permet de concevoir l'égalité à partir de la position des individus dans une relation de pouvoir (Anderson 1999) et ainsi, de ne pas la limiter à la possession de biens.

Pour illustrer cette approche, il est courant de prendre l'exemple des toilettes séparées sur critère racial. Les individus sont séparés en deux groupes bénéficiant d'un service similaire – même si les infrastructures n'étaient pas de même qualité. Il y a donc une égalité apparente dans une société pourtant bien inégalitaire. Il ne s'agit donc pas d'une distribution de biens ou de services mais bien d'une position relationnelle : si ces personnes sont considérées comme inférieures c'est parce que d'autres jouissent du privilège d'être considérées comme supérieures. Concevoir l'égalité depuis une perspective relationnelle invite à comparer des individus au sein d'une

relation sociale pour déterminer s'il y a une autorité ou une reconnaissance symétrique et réciproque (Anderson 1999, 41).

L'égalité relationnelle permet de déconflictualiser le lien solidarité diversité car elle rend possible la prise en compte du positionnement à la fois des groupes et des individus au sein de relations de pouvoir qui seraient la cause des inégalités. Ils accusent les partisans de l'égalitarisme des chances (*luck egalitarian*) (Cohen, 1989 ; Dworkin, 2000) de se focaliser sur une répartition égale de certains biens plutôt qu'à une solidarité et à un respect égalitaire entre les membres de la société (Anderson 1999). Les critiques les plus virulentes qualifient l'égalité des chances comme ayant une posture moralisatrice envers des choix individuels pour lesquels les individus sont jugés responsables (Scheffler 2010)[91]. Les partisans de l'égalité relationnelle critiquent la séparation entre inégalité causée par la société et inégalité naturelle afin d'avoir une compréhension plus complète de l'imbrication des inégalités en générale à travers le prisme des relations de pouvoir. Autrement-dit, « le but négatif propre de la justice égalitaire n'est pas d'éliminer l'impact de la chance brute sur les affaires humaines, mais de mettre fin à l'oppression, qui par définition est socialement imposée » [Traduction libre] (Anderson 1999, 288).

4.2.1. Égaux dans l'interdépendance

Dans sa version contractualiste rousseauiste, l'inégalité corrompt le droit et doit donc être combattu par un système social (Rousseau 1996). L'égalité une fois posée, créer une attente de symétrie : tout manquement à la symétrie est perçu comme une injustice. Cette symétrie permet à la solidarité de s'organiser à l'échelle politique en convainquant les citoyens les plus aisés à contribuer plus (Savidan 2015, 178). Cette compréhension de la relation entre solidarité et égalité est par la suite reprise afin de décrire les bases de justification de l'État-providence français notamment (Ewald 1996; Zoll 2002).

Elle est également présente dans de nombreux mouvements sociaux européens, notamment dans l'histoire des mobilisations syndicales en Allemagne (von Reitzenstein 1961). L'égalité est alors constitutive de la solidarité dans un sens double : « la situation sociale commune est la base

[91] Cette critique s'attaque notamment à l'idée de choix et de goûts dispendieux développée par Ronald Dworkin (2003).

de la solidarité, et l'objectif de l'action solidaire est une société ordonnée en fonction du principe de l'égalité » (Zoll 2002, 3). Cette « situation sociale commune » peut être interprétée comme une forme d'égalité différente de l'égalité formelle, l'égalité des chances ou de résultat. Elle est l'égale reconnaissance des membres d'un groupe social partageant une condition commune, que cette condition soit caractérisée par l'oppression, la domination, etc. Il ne s'agit pas d'une égalité au sens politique du terme puisqu'il s'agit d'une situation qui n'est pas formalisée par une reconnaissance institutionnelle (même si des institutions peuvent en être la cause).

Si nous considérons cette situation sociale commune comme un « premier moment égalitaire », nous pouvons clarifier le second sens que recouvre l'égalité associée à la solidarité – en tant qu'« objectif de l'action solidaire » (Zoll 2002, 3). Ce second sens est en réalité un « second moment » dans la pratique solidaire. Il vise à institutionnaliser le premier moment, qui n'est encore qualifié d'égalité que par les membres solidaires qui reconnaissent cette condition commune comme étant une injustice. Les deux moments égalitaires peuvent alors être compris de différentes façons au sein de la typologie précédemment évoquée entre égalité formelle et égalité des chances. On peut l'interpréter comme une réalisation complète de l'égalité formelle, le premier moment serait alors la prise de conscience d'une égale reconnaissance morale, et le second moment serait l'application de cette égale reconnaissance par des institutions. Il est également possible de les voir comme l'association entre égalité formelle et égalité des chances. Le premier moment serait une manifestation de l'égalité formelle et le second moment la prise en compte que cette égalité formelle est insuffisante ou biaisée et qu'il est nécessaire de mettre en œuvre des mesures compensatoires (égalité des chances).

Cette association entre égalité et solidarité fait apparaître plus clairement le potentiel républicain de la solidarité. En ce sens, le premier moment peut être considéré comme dédié à l'identification d'une situation de domination. Les membres solidaires se considèrent comme égaux même si cette égalité n'est pas (encore) réelle car ils subissent une domination. Le second moment est alors la volonté d'institutionnaliser cette égalité perçue en égalité réelle afin de faire cesser la domination.

Pour Angel Puyol, la solidarité bien comprise, doit articuler son objectif égalitaire avec un objectif émancipateur selon lequel le droit d'existence ne s'inspire pas dans la compassion mais dans le principe moral selon lequel la liberté, l'égalité et le bonheur (compris comme la capacité de jouir des bénéfices matériels de base permettant de mener une vie digne) sont des droits naturels et inaliénables, c'est-à-dire que leur origine et leur jouissance ne dépendent pas du choix et de la responsabilité des individus (Puyol 2020a, 112).

Pour réconcilier l'égalité et la solidarité, il est donc important de concevoir quelle place aurait l'un par rapport à l'autre. Bourgeois renverse le rapport entre les deux valeurs : la solidarité serait nécessairement antérieure à l'égalité. Il qualifie la solidarité de « premier des principes républicains » (Bourgeois, 1901, 330). La solidarité est ce qui permet l'avènement de l'égalité et de la liberté :

> La formule de la Révolution française est : liberté, égalité, fraternité. Ai-je besoin de dire que nous n'entendons rien abandonner de cette formule ? Nos observations tendent simplement à modifier l'ordre de ses trois termes. La solidarité est le fait premier, antérieur à toute organisation sociale ; elle est en même temps la raison d'être objective de la fraternité. C'est par elle qu'il faut commencer. Solidarité d'abord, puis égalité ou justice, ce qui est en vérité la même chose ; enfin, liberté. (Bourgeois 1901, 330)

Or, comme nous l'avons vu, la solidarité sans égalité laisse la porte ouverte aux pires dérives. Ce point est détaillé au chapitre 5 où la solidarité est mobilisée dans un contexte précis sur la base d'une idéologie anti-égalitariste. Pour l'heure, il s'agit de se questionner sur la façon d'agencer l'égalité avec la solidarité de sorte à éviter une forme non désirable de solidarité (anti-égalitaire et anti-libertaire), qui ne laisse aucune possibilité de réconciliation avec la diversité.

Une compréhension plus fine de la relation entre solidarité, égalité et diversité amène à nous interroger sur le type d'inégalité qui devrait être inacceptable. Si la solidarité décrit des liens d'entraide « qui existent malgré la différence, malgré l'inégalité, ce qui présuppose donc la différenciation sociale » (Hondrich et Koch-Arzberger 1992, 13), alors il est nécessaire de circonscrire quel type d'inégalités sont tolérés et quelles relations entretiennent-elles avec la diversité.

Si la place que Bourgeois accorde à l'égalité – comme découlant naturellement de la solidarité – semble périlleuse, il est cependant possible de l'interpréter d'une façon à mieux sécuriser l'égalité politique et éviter de la confondre avec des formes prépolitiques. Pour cela, j'introduis deux moments de l'égalité : l'égalité de départ comme commune condition, l'égalité d'arrivée comme projet politique égalitaire (peu importe comment cette égalité est définie à ce stade). L'enjeu spécifique d'une déconflictualisation de la solidarité avec la diversité se situe dans sa capacité d'inclusion à l'égard de la diversité. Il s'agit de trouver une conception de l'égalité ouverte à la reconnaissance tout en permettant d'être utilisée comme base pour une relation d'entraide.

4.2.2. La solidarité à l'intersection de deux moments égalitaires

Comme nous le rappelle Winter (2011, 34), l'inclusion implique un rapport inégalitaire entre une majorité et une minorité, alors que la solidarité implique une égalité entre des individus au sein d'une même communauté politique. Le terme « diversité » n'est que le nom de ce rapport inégalitaire comme nous l'avons vu dans le cadre des discussions sur la diversité au chapitre 1. Déconflictualiser solidarité et diversité implique donc de comprendre comment le rapport à l'égalité peut être agencé pour correspondre à cette conception critique de l'inclusion.

La relation entre solidarité et égalité est ambiguë car les débats se focalisent sur l'égalité nécessaire à la base de la solidarité et ont tendance à oublier que la solidarité a en même temps un objectif égalitaire. Elle est à la fois le témoignage du respect d'une égalité minimale entre membres du groupe solidaire et la manifestation d'une volonté d'étendre l'égalité, soit en rejoignant un autre groupe plus large — par exemple dans le cas de l'intégration des migrants dans la société d'arrivée — soit d'étendre cette égalité entre membres solidaires vers un groupe plus large — on peut penser aux mouvements de revendication universaliste de droits humains ou cosmopolites de droits minimaux. Autrement dit, comme le décrit Bayertz (1999, 20), la solidarité possède deux dimensions, une dimension archéologique et une autre anticipative. La dimension archéologique réfère aux éléments favorables à la coopération enfouis dans les conditions sociales. Bayertz ne la nomme pas, mais cette disposition enfouie pourrait être ce que les solidaristes appellent l'interdépendance inhérente au genre humain. La seconde dimension, anticipatoire, accentue l'idée d'une solidarité qui n'est pas seulement un idéal moral à atteindre, mais elle est aussi un outil politique qui aide à concevoir une situation meilleure. Ou comme le

dit Bayertz elle est à la fois l'arme qui sert à se battre mais aussi une image possible de la fin de la bataille (1999, 20).

Cette double dimension ressort particulièrement dans sa relation avec l'égalité. L'égalité est donc à la fois une condition de la solidarité et son objectif. Pour saisir cet aspect, il est important de comprendre qu'il ne s'agit pas de la même égalité. Les membres d'un groupe *black nationalist* défendant la solidarité noire en Amérique du Nord, se considèrent égaux entre eux, en tant que partageant une destinée commune face à l'oppression, mais aussi comme membres égaux dans leur capacité individuelle à agir et à s'entraider. L'égalité visée est différente puisqu'elle vise l'extérieur du groupe. Cette double implication de l'égalité dans la solidarité créer parfois des confusions et des injustices. Le dilemme progressiste met en lumière deux cas de figure : le premier consiste à tenir pour acquise une égalité de départ sans qu'elle le soit réellement. Cette inégalité peut notamment être masquée par une vision fraternelle de la solidarité dans un registre d'universalité limitée (Sénac 2017). En faisant de la solidarité une injonction à la conformité, elle mine toute possibilité de représentation politique d'inégalités qui ne touchent pas la majorité.

Le second consiste à réduire la solidarité à cette égalité de départ sans considérer de nouvelles formes d'égalité pouvant renforcer la solidarité. Cela s'exprime notamment par la non-prise en compte d'inégalités liées à la race ou au genre comme des inégalités de second ordre ou « symboliques ». Cette posture peut consister à délégitimer ces inégalités ou à les hiérarchiser. Cela peut se manifester par une position marxienne orthodoxe, positionnant les inégalités matérielles comme prépondérante et séparées aux autres inégalités sociales (Spivak 2003).

Afin de clarifier ce point, il semble important de distinguer deux moments où l'égalité intervient lorsqu'on parle de solidarité en politique. Leur confusion entraine une compréhension limitée de certains mouvements solidaires. Le premier moment, il s'agit de l'égalité perçue comme acquise entre les membres solidaires. Pour que la solidarité puisse exister, il faut que les membres se reconnaissent comme égaux dans la relation de solidarité. Autrement, l'entraide prend une autre forme, par exemple la charité. Le second moment, concerne l'égalité à acquérir par les membres solidaires. Quelle est la forme d'égalité qui est jugée manquante ou défaillante et qui doit être réclamée ? Encore une fois, il ne s'agit pas d'aller plus loin dans la conceptualisation de l'égalité

en inscrivant l'égalité dans une idéologie précise afin de montrer quelle forme d'égalité est la meilleure. Le propos se situe en amont, sur la façon dont nous associations les deux valeurs, et en quoi cette association peut exacerber ou non un conflit entre solidarité et diversité. Par exemple, des associations qui offrent des cours de langue et une aide administrative et juridique pour les personnes migrantes promeut, du fait de son action, une correction de l'inégalité entre une personne migrante francophone disposant des codes de l'administration française, et une personne migrante non francophone, et non informée sur ces codes.

Il est possible d'interpréter l'égalité en jeu avec différentes conceptualisations présentes dans la littérature sans remettre en cause l'existence de deux moments. L'égalité de départ pourrait être conceptualisée comme égalité formelle, les migrants sont soumis à la même loi. L'égalité d'arrivée quant à elle, peut être interprétée comme une égalité de fait ou une meilleure application de l'égalité formelle : les migrants francophones sont avantagés par rapport aux migrants non francophones bien que les deux groupes soient considérés de la même façon par la loi. Il est également possible d'interpréter cette égalité d'arrivée comme l'extension ou la volonté d'une meilleure application de l'égalité de départ (l'égalité formelle). Si les processus légaux d'immigration sont les mêmes, ils ne tiennent pas en compte des différences linguistiques. La loi est donc la même pour tous, mais n'a pas les mêmes effets sur tous.

Ces deux moments sont visibles dans la mobilisation de la solidarité par les révolutionnaires français. Même si ces derniers utilisent le mot « fraternité », il s'agit bien de la solidarité dont je parle ici.

> Les sentiments de fraternité devaient être un moyen de réaliser l'égalité, et les Jacobins ont établi des sociétés de fraternité entre révolutionnaires pour atteindre les objectifs de la révolution ... Les différences professionnelles et les différences de situation financière des révolutionnaires ont été minimisées, et le concept faisait partie du programme concret mis en œuvre pour changer la société et ses institutions. [Traduction libre] (Stjernø, 2009, 27)

C'est pourquoi la solidarité doit être comprise comme artificielle, c'est à dire qui ne repose pas sur des éléments prépolitiques dans son orientation normative (le second moment). Le risque d'un modèle politique qui n'assume pas la part artificielle de la solidarité, risque de dévoyer l'idée même de solidarité politique. Les idéologies qui dévoient la solidarité mettent en œuvre ce

qu'elles perçoivent comme étant naturelles, que ce naturel se nomme inégalité naturelle (chez les fascistes) ou liberté individuelle (libéraux). En voulant calquer leur vision politique sur le naturel et en légitimant la solidarité sur ce naturel, les tensions conceptuelles apparaissent, faisant des demandes d'inclusion des demandes problématiques, voire illégitimes.

Voir ces moments séparément conduit à créer une opposition superficielle entre des mouvements qui relèvent pourtant de la solidarité et de l'égalité en même temps. Rainer Zoll reprend l'exemple des mouvements sociaux pour expliquer comment la solidarité contemporaine peut être divisée en deux archétypes basés sur des conceptions différentes de l'égalité. D'un côté les mouvements qui, selon lui, relèvent de la solidarité mécanique de Durkheim – c'est-à-dire de l'égalité – et de l'autre, des nouveaux mouvements sociaux qui seraient davantage basés sur la différence que sur l'égalité (Zoll, 2002, 5). Pour les premiers, il donne l'exemple de la solidarité ouvrière qu'il réduit au syndicalisme, pour les seconds, il prend l'exemple des associations qui aident les requérants d'asile.

Or, analyser ces deux exemples sous l'angle des deux moments de l'égalité évoqués plus haut, permet de s'apercevoir que la distinction conduit à générer des tensions avec la diversité. Si seul le premier moment de l'égalité est considéré comme nécessaire à la solidarité, et que cette égalité est confondue avec une similarité prépolitique, alors solidarité et diversité ne peuvent être qu'en conflit.

Or, il est possible de reprendre les exemples donnés par Zoll et de montrer que cela soit dans le cas des syndicats ouvriers ou des associations pour requérants d'asile, il y a comme horizon une certaine égalité politique (quel que soit l'ancrage idéologique qu'on lui donne). Le premier moment, dans ces deux cas, relève d'une perception mutuelle comme égaux due à une commune position dans l'ordre social, économique ou politique. Pour les syndicalistes, on peut parler d'égalité dans une commune condition de prolétaire face à la bourgeoisie (si on choisit un ancrage idéologique marxiste). Pour les requérants d'asile, on peut le formuler en tant que position de subalterne dans une relation postcoloniale (Spivak 2003). Dans les deux cas, on peut utilité le mot égalité pour souligner une commune condition reconnue par les membres solidaires (ou du moins

par une partie d’entre eux). Il ne s’agit pas d’une égalité prépolitique en tant que groupe ethnique, religieux ou linguistique non choisi.

Le second moment (l’égalité visée) cherche à étendre cette reconnaissance ou à affirmer l’égalité en l’institutionnalisant. Pour les premiers, il s’agit d’une égalité dans la participation aux orientations de l’entreprise (égalité démocratique) et dans la répartition de la richesse (égalité redistributive) qui se manifeste par une diminution du temps de travail, une augmentation des salaires, des mécanismes d’assurance chômage, de retraite et de sécurité sociale. Pour les seconds, l’égalité visée est celle de l’accès à la citoyenneté ou du moins, à la protection de la vie humaine.

Dans ces deux exemples, les personnes solidaires se considèrent comme des égaux et pour cette raison, elles luttent pour que cette égalité soit effectivement respectée et étendue à celles et ceux qui sont considérés comme des non-égaux par d’autres acteurs de la société. Le second moment n’est donc pas tant une différente conception de l’égalité, mais plutôt une revendication sur sa forme : l’égalité visée est une égalité institutionnalisée, qui a fait l’objet d’un choix collectif validé par les institutions majoritaires.

Conclusion

Ce chapitre a approfondi notre compréhension du conflit entre solidarité et diversité en explorant le rôle de l'égalité dans le dilemme progressiste. Cela m’a amené à sonder de nouvelles voies pour repenser l'articulation de l'égalité, de la solidarité et de la diversité. Nous avons vu que l'égalité est souvent considérée comme une cause implicite du conflit entre solidarité et diversité, en raison de la manière dont elle est conceptualisée dans le cadre du dilemme progressiste. Cependant, j’ai également montré que cette conception de l'égalité est problématique, car elle ne tient pas compte de la complexité des liens entre égalité, solidarité et diversité. En somme, notre rapport à l’égalité est déterminant dans notre capacité à concevoir une solidarité inclusive.

J’ai souligné l'importance d'examiner la nature de la solidarité afin de sonder sa relation avec la diversité. Lorsque la solidarité est conçue comme le produit d'une égalité prépolitique fondée sur la similitude culturelle, elle entre involontairement en conflit avec la pluralité et l'hétérogénéité

inhérentes qui caractérisent les sociétés diverses. Cette conception de la solidarité est problématique, car elle suppose une homogénéisation des expériences et des identités culturelles comme prérequis à la solidarité, sapant ainsi toute possibilité d'une solidarité inclusive. J'ai donc examiné les prémices sur lesquelles reposent les affirmations selon lesquelles la reconnaissance de la diversité menace l'égalité et la solidarité doit être fondée sur une certaine forme d'égalité prépolitique.,

J'ai également constaté que les travaux en philosophie politique sur le dilemme progressiste ont tendance à tenir pour acquise l'égalité en tant que droit fondamental sans vraiment discuter de conceptions plus radicales de la solidarité – i.e. plus proche des racines solidaristes. J'ai donc proposé d'explorer une voie alternative, en partant de l'interdépendance comme condition première de la solidarité. Cela m'a amené à considérer l'approche relationnelle de l'égalité comme candidate à la solidarité inclusive.

En bref, ce chapitre a montré qu'afin de développer une conception de la solidarité plus inclusive, il est crucial de l'ancrer dans le cadre d'une conception politique de l'égalité (par opposition aux conceptions prépolitiques). Une telle solidarité, fondée sur des engagements partagés envers des principes et des valeurs politiques, non seulement s'accommode, mais cherche aussi activement à promouvoir et à élargir la portée de l'égalité. En accord avec mon principe de parcimonie démocratique (évoqué en introduction), cette conception politique est laissée volontairement vague afin d'accueillir différentes conceptualisations de l'égalité, en fonction des contextes, des enjeux, des configurations morales et politiques propres aux sociétés démocratiques pluralistes. Le propos de ce chapitre se cantonne donc à rappeler que l'égalité n'est pas d'emblée intégrée à la solidarité et que pour l'intégrer, il est nécessaire de faire un choix normatif, qui, contrairement à ce que le dilemme progressiste envisage, n'est pas antagoniste à l'inclusivité.

Partie II

Les chapitres précédents ont permis de faire ressortir la grande flexibilité théorique et idéologique de la solidarité qui s'accommode de visions du monde très différentes. Cette flexibilité conforte et précise une partie de la littérature sur le dilemme progressiste faisant état du rôle important du politique dans la construction de la solidarité (Banting et al. 2019, 205-6; Banting et Kymlicka 2017, 4), et plus spécifiquement, ouvre la perspective de solidarités diverses pouvant accommoder différentes conceptions du bien. Puisqu'il n'y a pas qu'une seule formulation de la solidarité, il ne peut y avoir de loi universelle qui oppose la solidarité à la diversité.

Dans les chapitres qui suivent, cette flexibilité est mise à l'épreuve grâce à des cas dans lesquels un des trois éléments évoqués précédemment comme constitutifs de la solidarité – interdépendance, frontière de la communauté solidaire et bien commun (chapitre 1) – est absent ou défaillant. À partir de l'absence ou de la défaillance de ces éléments, il s'agit d'expliquer pourquoi les solidarités étudiées ne parviennent pas à réconcilier solidarité et diversité, soit en étant exclusives (chapitre 5), soit en étant trop peu solidaires (chapitre 6) afin d'aboutir à une formulation plus précise des conditions de possibilité de la solidarité inclusive (chapitre 7).

1. Réflexion méthodologique sur la mobilisation de cas pratiques dans une étude en philosophie politique

L'étude de cas comme méthode de recherche est particulièrement cohérente avec la méthodologie contextualiste (Lægaard 2015). Elle permet d'acquérir une compréhension complète de notions comme la solidarité, dont la compréhension abstraite n'est pas suffisante pour comprendre les enjeux liés au conflit avec la diversité. Le cas d'étude apporte un enrichissement contextuel en confrontant la façon dont certains agents s'emparent ou non des problématiques traitées par les philosophes (Gerring 2004). Les études de cas aident à identifier les valeurs et les principes sous-jacents qui façonnent les décisions politiques et collectives ; et à évaluer conformité morale de ces décisions avec un ensemble de normes ou valeurs, telles que les valeurs démocratiques (Carens 2004, 118). Intégrer des études de cas à la problématique

permet de développer une appréciation plus profonde de la complexité et de la contingence de la solidarité en tant que phénomène politique, ainsi que de la diversité des perspectives à son égard.

Cette utilisation de terrains empiriques permet de se rapprocher de l'idéal contextualiste en faisant converger la pensée produite par la littérature académique avec celle produite par des acteurs politiques. Cette mise en frottement de ces deux modes de penser, créer les conditions favorables à un décalage salutaire dans la recherche d'une appréhension renouvelée de questionnements aussi ancien que celui de l'utilité du concept de solidarité et de sa conflictualité avec la diversité.

L'emploi de ces deux cas empiriques est également justifié, car il n'existe pas, à notre connaissance, de littérature spécifique qui propose une analyse du conflit entre solidarité et diversité à ces endroits du spectre idéologique (néo-libéralisme et extrême droite). Ainsi, si les institutions européennes, et plus spécifiquement, l'interculturalisme européen sont souvent analysées comme le reflet d'une idéologie néo-libérale, il est plus rare de voir des analyses qui considèrent ces institutions comme une forme de solidarité. Concernant l'extrême droite, il n'existe pas à ce jour de littérature qui étudie le phénomène récent de mobilisation de la solidarité à cet endroit du spectre politique. L'étude des idéologues comme Alain de Benoît aurait sans doute manqué les éléments spécifiques au contexte actuel de ces réseaux comme celui étudié au chapitre suivant. Il est important de rappeler que ces deux chapitres, et en particulier celui sur la solidarité fasciste, ne reviennent pas à considérer ces idées comme relevant de la même nature que les écrits philosophiques mobilisés tout au long de la thèse. En ce sens, je rejoins l'idée générale développée par Ronald Beiner[92] sur Alexander Dugin – idéologue d'extrême droite russe – qui interroge la mesure dans laquelle nous ne devrions pas entrer en conversation, d'égal à égal, avec des idéologues qui ne partagent pas certains principes fondamentaux de la philosophie. Cela ne signifie pas pour autant qu'il faut ignorer leur pensée,

[92] Ronald Beiner développe son idée dans une conférence dans le cadre du programme « Iliberalism Studies » à l'Université George Washington, le 20 Octobre 2023. Une version augmentée de son intervention est disponible à cet URL : https://www.academia.edu/98942626/Alexander_Dugin_Philosopher_or_Ideologue. Dans cette intervention, Beiner reprend et précise certaines idées publiées dans son ouvrage *Dangerous Minds : Nietzsche, Heidegger, and the Return of the Far Right* (2018).

mais, je crois, se focaliser sur ce que fait leur pensée à la nôtre et aux pratiques de nos concitoyens. C'est parce que des réseaux tels que celui analysé ici semblent prendre une place croissante et notamment dans la pratique de la solidarité, qu'il est important de s'y intéresser, et non pour la qualité de leurs propositions idéologiques.

En définitive, la littérature académique a une place prépondérante dans l'analyse puisqu'elle structure les questionnements et offre les grilles de lecture conceptuelles que j'ai mobilisées dans l'interprétation des autres formes de pensées traitées. Ainsi, intégrer des discours aussi variés que des conversations casuelles au sein d'un groupe d'extrême droite, des documents juridiques et des articles de presse, relève davantage d'une démarche herméneutique ouverte, que l'on pourrait rapprocher à celle que Gadamer développe dans *L'Art de comprendre* (1982). Étudier la solidarité avec pour seules ressources les gestes abstraits que nous offre une partie de la littérature manque une partie du concept, et plus précisément, manque la pluralité des conceptualisations que l'on peut faire de la solidarité, et donc, en finalité, de la façon dont elle peut être conflictualisée à la diversité. En ce sens,

> ce n'est pas dans les concepts universels de courage et de justice, etc., que s'accomplit le savoir moral, mais, au contraire, dans l'application concrète de ce qui détermine, à la lumière de ce savoir, ce qui est faisable ici et maintenant. (Gadamer, 1982, 322)

Même si je ne mobilise pas un appareillage gadamérien complet, je partage l'idée générale qui pour moi, sous-tend une démarche contextualiste cohérente avec les préceptes développés en introduction qui incitent à considérer le savoir en général comme ne pouvant « prétendre [à] être autonome et qu'il implique toujours d'être appliqué concrètement à un cas particulier » (Gadamer, 332).

2. Mode de mobilisation des cas pratiques

Si dans les chapitres précédents l'accent a été mis sur la pluralité des conceptions de la solidarité et la difficulté d'établir une formulation rigide de celle-ci en l'absence de cas pratique, dans les

chapitres qui suivent, j'utilise des cas pratiques pour montrer qu'il est possible de préciser les termes de la solidarité si nous nous fixons comme objectif politique l'inclusion de la diversité.

L'inclusion de la diversité tient compte dans le reste de la thèse de la définition proposée au premier chapitre d'Elke Winter (2011). Pour rappel, l'autrice considère la diversité non pas en tant que pluralité des conceptions du bien, mais comme négociation des identités à l'intérieur d'un processus d'intersubjectivation. Les catégories utilisées pour qualifier *l'Autre* ne sont compréhensibles que dans leur contexte d'utilisation.[93] Ce qui est divers est désigné comme tel en fonction de la reconnaissance mutuelle ou non entre différents groupes autoconstitués. (Winter 2011, 176). Cette reconnaissance ou son absence dépend des positions de ces groupes les uns par rapport aux autres au sein de structures de pouvoir (Winter 2011, 149).

Afin de montrer l'importance d'une telle définition dans notre capacité à envisager la solidarité inclusive, j'étudie deux cas pratiques où la diversité n'est pas comprise de la sorte par des acteurs qui promeuvent, chacun à leur manière, une forme de solidarité.

Comme nous le verrons, l'introduction d'une compréhension plus fine des rapports de pouvoir dans la perception de la diversité est utile pour analyser le sens que revêt la relation entre diversité et solidarité pour ces acteurs. Cette diversité se manifeste par un processus de fermeture sociale relationnelle qui se forge sur un rapport différencié à l'autre (Winter 2011, 53). Cette négociation est comprise comme l'expression d'un rapport de pouvoir entre des visions concurrentes du politique impliquant des processus d'altérité (*othering*) différents. Cette approche tient pour acquis que « la langue et ses significations sont à la fois le reflet et la reproduction des relations de pouvoir concrètes entre les acteurs sociaux » [Traduction libre] (Winter 2011, 106).

La façon dont ce processus est compris va impliquer des réponses différentes aux problèmes liés à la solidarité, car la communauté solidaire n'est pas identifiée de la même façon. Par exemple, une vision cosmopolitique du politique aura tendance à élargir la communauté solidaire alors qu'une vision nationaliste aura tendance à la réduire. En résultent des réponses politiques

---

[93] Par exemple, aux États-Unis la catégorie « hispanique » est considérée comme un groupe ethnique, alors qu'en Europe, elle ne constitue pas une catégorie de racialisation aussi prégnante que peut l'être la catégorie « arabe ».

différentes à des problèmes liés à la solidarité comme la réduction des inégalités sociales et économiques.

3. Sélection des cas pratiques

Afin de sélectionner deux exemples archétypiques de conditions d'impossibilité de la solidarité inclusive, j'ai repris la typologie des « quatre options de la solidarité » proposée par Hanspeter Kriesi (2015, 3) à l'occasion d'un commentaire de l'article de Will Kymlicka sur l'État-providence chauvin (*welfare chauvinism*) et le multiculturalisme néolibéral (2015). Kriesi a créé cette typologie à partir de deux axes. Le premier est le niveau d'inclusion des politiques. Les politiques les plus inclusives sont celles qui prennent en compte la diversité culturelle en la reconnaissant et en la protégeant, par exemple à travers des politiques multiculturelles. À l'inverse, les politiques les plus exclusives sont celles qui visent à réduire ou limiter cette diversité à travers des politiques d'homogénéisation. L'autre axe est celui de l'intensité de la solidarité. Pour Kriesi et Kymlicka, l'extrémité la moins solidaire de cet axe est représentée par les politiques néolibérales, individualisées et atomisées. L'extrémité la plus solidaire est assez peu détaillée.

Figure 1. – Les quatre options de la solidarité tiré de Kriesi (2015, 3)

Quatre agencements différents de la solidarité et de la diversité se dégagent alors de cette typologie : la solidarité inclusive, l'État-providence chauvin (solidarité sans inclusion), le multiculturalisme néolibéral (inclusion sans solidarité) et le nationalisme néolibéral (absence

d'inclusion et de solidarité). Cette dernière option est incarnée par les partis d'extrême droite européens du début des années 2000 faisant à la fois la promotion d'une acceptation du néolibéralisme économique et d'une vision traditionnelle de la société. Une combinaison idéologique détaillée par Herbert Kitschelt qu'il qualifie comme « formule gagnante » mêlant « une posture résolument libérale sur les questions économiques et une posture autoritaire et particulariste sur les questions politiques de démocratie participative, de l'autonomie individuelle des modes de vie et des expressions culturelles, et du statut de citoyen ». [Traduction libre] (1995, 275). L'Union démocratique du centre (UDC) en Suisse est l'exemple le plus cité dans cette configuration.

Cette configuration sera évoquée dans les prochains chapitres, mais elle ne sera pas l'objet d'une étude de cas approfondie. En effet, l'objectif de ce travail est d'étudier en détail la façon dont la solidarité et la diversité sont conceptualisées de façon conflictuelle, de sorte qu'apparaît le dilemme progressiste. Cette quatrième configuration n'est ni solidaire ni inclusive. Elle ne présente donc pas réellement une manifestation du dilemme puisqu'elle en exclut ces deux composantes.

Je me concentre donc sur les deux autres configurations problématiques : la solidarité sans inclusion (chapitre 5) et l'inclusion sans solidarité (chapitre 6). L'étude successive de ces deux cas me permettra de s'interroger sur l'utilisation du concept de solidarité pour désigner ces configurations. Ces cas manifestent des formes mutilées de solidarité – i.e. des formes incomplètes et instables de solidarité, qui n'épuisent pas toute l'ampleur conceptuelle du terme en ignorant ou blessant certains de ses aspects – dont les implications conceptuelles et normatives sont discutées au chapitre 7 (point 1). À partir d'un questionnement sur ces formes mutilées, je donne des pistes pour penser la solidarité inclusive.

À ce stade, il est important de noter que je ne suis pas entièrement satisfait de la typologie de Kriesi qui semble présenter une erreur logique. Elle propose les quatre options de la solidarité. Cependant, l'extrémité gauche de l'axe des abscisses représente la « solidarité ». Il n'est donc pas clair si l'extrémité droite de ce même axe est toujours considérée comme étant de la solidarité. Il semblerait donc logique d'effectuer un changement qui peut être de deux sortes. Il s'agirait soit

de rejeter les deux options à droite du graphique comme étant solidaires, soit de renommer cet axe avec des termes plus adéquats. Par exemple, à l'extrémité gauche pourrait être celui des « solidarités anti-atomistes » et à son extrémité droite les « solidarités atomistes ». Mais comme nous le verrons à l'issue de chapitre 7, cette solution n'est pas celle que je préfère, car elle ne permet pas d'exercer un rejet normatif de certaines formes d'entraide qui ne sont pas des solidarités.

Le chapitre 7 permet de prolonger les réflexions entamées dans les chapitres 5 et 6 afin de formuler une proposition normative qui tient compte des deux études de cas. Cette proposition normative repose sur une remise au centre de l'interdépendance comme postulat d'une solidarité inclusive et recentre la discussion sur la conceptualisation du bien commun. Puisque la solidarité possède une dimension instrumentale (chapitre 3), s'interroger sur les conditions d'impossibilité de la solidarité inclusive revient à s'interroger sur la possibilité de formuler un bien commun inclusif – i.e. une valeur bonne pour *nous* en tant que communauté politique, quels que soit l'appartenance culturelle, religieuse ou identitaire des membres qui composent ce nous.

Chapitre 5 – La solidarité sans inclusion : étude de cas d'un groupe d'entraide à l'extrême droite

Ce chapitre s'intéresse à une forme particulière de solidarité qui se développe à l'extrême droite du spectre politique. L'extrême droite est définie comme une idéologie politique qui s'articule autour de trois éléments : une vision nationaliste ethnique de l'État, un antidémocratisme et un attrait pour l'autoritarisme (Carter 2018).

Ce chapitre prend pour cas d'étude un réseau d'entraide et de sociabilité entre des anonymes qui ont pour point commun le partage d'idées d'extrême droite. Le réseau a été fondé par un leader d'internet français, populaire dans la « fachosphère », c'est-à-dire la sphère numérique d'extrême droite française (Schmelck 2017, 199).

Pourquoi est-il pertinent d'étudier une des formulations du conflit entre diversité et solidarité à cet endroit du spectre politique pour répondre à la question générale de ce travail ? Le cas choisi permet d'illustrer une des trois solutions non désirables au dilemme progressiste identifiées par la littérature : une solidarité forte et exclusive, qui se traduit sur le plan institutionnel par un État-providence chauvin (Kriesi 2015, 2).

En quoi cette étude de cas est-elle pertinente pour imaginer une solidarité inclusive ? Tout d'abord, la formulation du rapport entre diversité et solidarité est particulièrement saillante à l'extrême droite. À la différence de David Goodhart, l'extrême droite ancre le dilemme progressiste dans une tension plus fondamentale sur le plan ethnique entre un « nous » et un « eux » à travers un discours anti-égalitariste. Ce rapport conflictuel est constitutif de la façon dont l'extrême droite se définit en tant qu'idéologie politique (Froio 2017). Le traitement de la diversité est moralisé, c'est-à-dire que le « nous » apparaît comme systématiquement « bon » et le « eux » comme « méchant » (Eatwell 2000; Ramet 1999). Cette moralisation conduit à une essentialisation et une diabolisation de l'Autre dans une dynamique schmittienne (Mudde 2007, 63; Wodak 2015).

Ensuite, plus que de constater la superposition attendue entre la communauté nationale et solidaire, il semble intéressant de comprendre comment la solidarité est mobilisée par l'extrême droite et en quoi cette mobilisation correspond à un projet politique ou à une stratégie politique de légitimation d'une idéologie oppressive. Les « projets solidaires » publicisés par l'extrême droite sont-ils rattachés à une approche spécifique de la solidarité ? Dans quelle mesure cette mobilisation idéologique spécifique nous informe-t-elle plus largement sur les conditions de possibilité de la réconciliation entre diversité et solidarité ? Étudier la façon dont un courant idéologique conceptualise de façon problématique la possibilité d'une solidarité inclusive nous donne des indications en négatif sur la façon de réunir les conditions de possibilité d'une solidarité plus ouverte. Autrement dit, repérer la façon dont certains acteurs problématisent à l'extrême droite l'incompatibilité entre diversité et solidarité permet de souligner par contraste la façon dont les termes du débat ouvrent ou ferment la possibilité même de concevoir la solidarité.

Enfin, il semble surprenant de parler de solidarité à l'extrême droite dans la mesure où la notion a majoritairement été mobilisée par les partis sociodémocrates européens depuis la fin du XIXe siècle (Stjernø 2009, 93). Pourtant, comme nous allons le voir, la « droite la plus extrême[94] » a depuis longtemps développé une conception propre de la solidarité (Blais 2007, 321; Savidan 2015, 183), notamment inspirée du fascisme et du nazisme (Stjernø 2009, 278-83), réactualisée et diffusée dans des réseaux communautaires contemporains ou des actions médiatisées comme celle de la distribution de nourriture pour les sans-abris considérés comme « Français de souches » par Génération identitaire[95]. Cette réactualisation permet de s'interroger sur le caractère mutilé de cette solidarité en mettant à jour des raisons de rejeter cette forme de solidarité comme désirable.

---

[94] L'expression est empruntée à Nicolas Lebourg dans Le monde vu de la plus extrême droite (2010), historien spécialisé dans l'extrême-droite européenne qui utilise se terme pour qualifier les composantes les plus radicales de l'extrême droite, en particulier les (néo-)fascistes, (néo-)nazis et les catholiques intégristes.

[95] Génération identitaire est une association d'extrême droite française créée en 2021 par des anciens membres d'Unité radicale dont l'un des membres avait tenté d'assassiner le président français Jacques Chirac en 2002 et de membres d'une autre organisation d'extrême droite nommée Jeunesses identitaires. Elle fut dissoute en 2021, considérée entre autres comme agissant à la façon d'une milice privée provoquant à la discrimination, à la haine et à la violence, selon les termes de l'article L. 212-1 du Code de la sécurité intérieure français.

Dans un premier temps, le chapitre vise à comprendre si la solidarité est un enjeu pour ces groupes, comme elle a pu l'être pour des mouvements plus anciens d'extrême droite, et surtout, de comprendre la façon dont elle est mobilisée par ces acteurs. Qu'est-ce qui se joue lorsque la notion de solidarité est mise en pratique par des acteurs politiques placés à l'extrême droite du spectre politique ? Dans un second temps, il sera question de la qualification normative de cette solidarité. Malgré la mobilisation du mot solidarité, est-ce que ces acteurs parlent réellement de solidarité ou bien d'autre chose ? Dans quelle mesure leur conception de la solidarité partage-t-elle les caractéristiques développées dans les premiers chapitres ? Sur quels principes, et plus généralement sur quelle base de justification, la solidarité d'extrême droite est-elle fondée ? Pour répondre à ces questions, l'analyse mettra l'accent sur la façon dont solidarité et diversité sont mobilisées et la base de justification sur laquelle les deux termes sont vus comme opposés ou réconciliés.

1. Solidarités d'extrême droite

1.1. Fondements fascistes de l'idée de solidarité à l'extrême droite

L'usage du terme « extrême droite » demande quelques précautions définitionnelles, car bien que le terme fait l'objet d'un consensus pratique dans son utilisation (Mudde 1995, 205), il ne possède pas de définition univoque (Eatwell 2004, 14) et reste contesté par les personnes mêmes qu'il désigne (Hainsworth 2008, 5). La définition utilisée dans ce travail est issue de la méta-analyse d'Elisabeth Carter pour qui l'extrême droite est composée de trois éléments : une vision nationaliste ethnique de l'État, un antidémocratisme et un attrait pour l'autoritarisme (Carter 2018).

La composante nationaliste m'intéresse particulièrement, car elle joue un rôle particulier dans la conception de la solidarité de l'extrême droite. Dans la plupart des idéologies d'extrême droite, la solidarité est l'expression naturelle de la nation définie en termes ethniques par opposition aux formes civiques (Eatwell 2006; Halikiopoulou, Nanou, et Vasilopoulou 2012, 510; Merkl et Weinberg 2003, 4).

Cette caractéristique est importante pour comprendre une des conditions d'impossibilité de la solidarité inclusive, car comme cela a été évoqué précédemment, définir la communauté politique autour d'une nation implique une réduction de la communauté solidaire lorsque les frontières des deux espaces sont construites comme identiques[96]. Cette conceptualisation de la communauté politique comme communauté nationale sert de fondement pour un rapport nous/eux nativiste et ethnocentrique (Brewer 1999; Mudde 2007, 32-35). Ce nativisme et cet ethnocentrisme s'expriment souvent en termes biologiques, mais pas seulement comme le montrent des études plus récentes qui s'intéressent au racisme culturel et aux expressions contemporaines de l'antisémitisme (Caiani et Parenti 2013; Froio 2016; Taguieff 2015; Tateo 2006).

Si dans le cadre de ce chapitre je m'intéresse à l'extrême droite, la solidarité à cet endroit du spectre politique trouve sa racine dans le fascisme. L'extrême droite, en tant que filiation idéologique du fascisme, en reprend les grandes lignes. Le politologue Steinar Stjernø, qui retrace l'histoire du mot en Europe, explique que le fascisme, bien que s'opposant au socialisme et aux mouvements ouvriers, a cherché à développer sa propre conception de la solidarité basée sur l'union nationale (2009, 279). Stjernø précise cependant que cette conception de la solidarité n'est pas clairement développée comme concept fort, pensé pour lui-même, mais est plutôt utilisée comme synonyme de nation (2009, 279). Il est cependant possible de dégager trois tendances récurrentes dans les discours d'extrême droite à partir de la matrice nazie et fasciste[97]

---

[96] Ce qui n'est évidemment pas toujours le cas. L'espace politique peut être constitué de plusieurs communautés nationales développant leur propre espace solidaire au sein d'un espace plus large de solidarité comme c'est le cas dans les États fédéraux comme le Canada. L'aspect sociales de la solidarité (l'assurance santé, l'aide aux familles, les pensions de retraites, etc) sont organisés au sein des provinces. Cela n'exclut pas l'existence d'un espace de solidarité fédéral autour d'une redistribution entre provinces par exemple.

[97] Le fascisme est mobilisé de la même façon que par Jason Stanley (2018)comme une idéologie politique flexible qui peut prendre plusieurs formes en fonction de l'époque et du contexte – le nazisme en est une – et qui se caractérise par la volonté de créer une nation ethniquement et culturellement homogène, et dans laquelle les droits et libertés individuels sont subordonnés à l'autorité de l'État. On peut alors établir une différence de degré avec l'extrême droite mais si certains considèrent qu'il s'agit d'une différence de nature (Paxton 2004). Contrairement au fascisme, les partis d'extrême droite accepteraient dans une plus grande mesure le jeu démocratique libéral. Un certain nombre de caractéristiques sont communes au fascisme et à l'extrême droite : le culte du chef, une focalisation sur le passé, une croyance en la supériorité de son propre groupe ou nation, un rejet des droits de l'homme universels et une volonté d'utiliser la violence et l'intimidation pour atteindre des objectifs politiques.

qui, bien qu'ayant des prémices idéologiques différentes, sont très proches concernant leur vision de la solidarité.

Premièrement, la source paradigmatique de la conception du vivant de la plupart des courants étudiés par le sociologue Alain Bihr est celle d'une unité fonctionnelle, très proche du sens biologique premier que revêt le mot solidarité au début du XIXe siècle (1991, 96). L'auteur explique en quoi cet organicisme est constant et qu'il est employé autant sur le mode descriptif-analytique, que sur le mode normatif-axiologique (Bihr 1991, 96). Cette conception de la solidarité a une place centrale dans l'idéologie nazie, notamment dans la pensée de Lothar Stengel von Rutkowski comme l'explique l'historien Johann Chapoutot (2014, 55). Elle permet aux idéologies fascistes de formuler une critique de la démocratie libérale qui est alors accusée de concevoir une société atomisée, constituée d'individus sans croyance commune qui fait fi du lien de solidarité naturel qui se crée dans une communauté nationale où les membres partagent un héritage des valeurs et une langue commune (Sternhell 2004, 99). Cette critique est reprise de façon moins virulente par des partis européens contemporains d'extrême droite qui ne réclament plus forcément une sortie complète de la démocratie[98]. Comme le remarque Steinar Stjernø, la conception de la solidarité telle qu'Hitler l'explicite lors de son discours du congrès du NSDAP de 1936 est basée sur une vision caricaturale de la *Gemeinschaft* où l'individualisme et la diversité des origines ethniques sont des ennemis de la solidarité communautaire (2009, 281). Depuis cette perspective, réaliser la solidarité signifie dépasser les conflits qui traversent le peuple en supprimant les désaccords afin de réaliser la *volksgemeinschaftlicher Solidarität* (Sørensen 1991 cité par Stjernø 2009, 282).

Cette unité fonctionnelle est historiquement fondée soit sur la nation soit sur la race (Stjernø 2009, 282). Cette variation a des conséquences sur l'objectif, l'inclusion et l'orientation collective de l'appel à la solidarité. Alors qu'une conception basée sur la race est plus facilement mobilisée par les internationales fascistes évoquées ci-après, une conception de la solidarité basée sur la

---

[98] La critique de la démocratie formulée par l'extrême droite française contemporaine est davantage centrée sur la démocratie représentative, qu'ils aimeraient voir remplacer par une démocratie plus directe. Cela passe cependant par une refonte constitutionnelle qui remettent en cause les fondements même de la démocratie libérale, notamment lorsqu'Éric Zemmour propose de disloquer le bloc de constitutionnalité et d'en finir avec « la démocratie des juges » (qui désigne le contrôle constitutionnel des lois).

nation est plus difficilement mobilisable afin de créer des mouvements de solidarité internationaux. Il est cependant attendu qu'en pratique on puisse observer des aller-retour, ce qui rend la frontière conceptuelle entre race et nation moins claire dans la mesure où certains discours suprémacistes blancs font preuve d'ambiguïtés sémantiques dans la mobilisation de catégories vagues comme « européens », « occidentaux », « culture » ou « Français de papiers » dans des contextes précis afin de parler de race sans en porter la responsabilité, ce que Colette Guillaumin appelle racisme culturel (1995).

Foundation	Objective	Inclusiveness	Collective orientation
The nation	National strength	Wider/more restricted: the nation, not the class	Very strong: no individual freedom
The race	A new kind of human being	Minorities excluded	The individual subordinated or integrated in the collective

Figure 2. – Le concept fasciste de solidarité tiré de Stjernø (2009, 282)

Ensuite, la solidarité intervient dans l'opposition au libéralisme sur le plan économique. L'extrême droite propose une solidarité communautaire et d'autarcie économique contre la concurrence de marché (Bihr 1991, 99). Cette conception économique est liée à la conception du vivant. Voyant le genre humain à travers des races ou des nations (au sens ethnique), ce dernier ne peut prospérer économiquement qu'à l'intérieur de sa communauté nationale ou raciale, en indépendance et concurrence avec l'extérieur. L'économie ne peut pas être laissée à elle-même et c'est à l'État que revient de créer – ou de veiller – à la bonne réalisation de la solidarité naturelle en unifiant les intérêts individuels afin de les faire converger vers l'intérêt supérieur de la nation ou de la race (Stjernø 2009, 280). Cette vision se retrouve par exemple dans la dénonciation du « mondialisme » par Jean-Marie Le Pen du Front national dans les années 1970 qui causerait, selon lui, une triple désagrégation pour l'homme européen, celle de sa liberté politique, de sa culture et celle d'un « métissage génocidaire » (Lebourg 2010, 172). Cette opposition au libéralisme se manifeste par le tournant *welfare chauvinist* des partis d'extrême droite européens

qui concurrencent les partis sociodémocrates dans la promotion de politiques redistributrices (Lefkofridi et Michel 2017, 234)[99].

Enfin, la solidarité intervient indirectement dans le rapport négatif qu'ont la plupart des mouvements d'extrême droite avec l'égalité. La solidarité d'extrême droite instaure une égalité à l'intérieur de la nation, mais à l'extérieur de ce cadre, l'inégalité est la norme qui est non seulement comprise comme une réalité biologique, mais aussi un élément désirable pour l'évolution humaine qui permet d'éliminer les plus faibles (Stjernø 2009, 279). Cette idée est fortement liée pour une bonne partie des mouvements à la croyance en une vision simpliste de la sélection naturelle appliquée à l'humain, autrement dit le Darwinisme social (Bihr 1991). Cette croyance en l'inégalité fondamentale des nations comme mode de constitution du politique donne une direction particulière à la solidarité. Elle n'est évidemment pas employée comme outil vers plus de justice sociale ou comme réalisation d'un idéal égalitaire entre les individus, mais comme la simple reproduction par le politique de l'inégalité naturelle des espèces et des races où l'entraide est fonctionnelle et non morale. Cette vision est souvent appuyée par une lecture fallacieuse de la figure de l'*Übermensch* nietzschéen. Selon cette interprétation, la « véritable nature » des lois qui régissent le social est masquée par l'imposture morale (c'est-à-dire le progressisme pour ces acteurs) qui affaiblit le fort pour que le faible survive[100].

Cette mobilisation du concept de solidarité est mise en avant par l'extrême droite européenne qui, dans les années 1960 et 1970, s'est affichée comme promotrice du « solidarisme européen », reprenant ainsi à leur compte le concept forgé par Léon Bourgeois au XIXe siècle, qu'ils associent parfois au personnalisme chrétien de Nicolas Berdiaev (Lebourg 2010, 103). Nicolas Lebourg, historien spécialiste de l'extrême droite en Europe, explique que la mobilisation par le fascisme européen de la solidarité rentre dans une stratégie qui serait aujourd'hui qualifiée de

---

[99] Cela ne signifie pas pour autant que ces partis ont un agenda anticapitaliste ou s'opposent à l'économie de marché. Les partis sociodémocrates européens sont pro-capitalismes.

[100] Richard Spencer, une figure du nationalisme blanc étatsunien fait régulièrement référence à Nietzsche, voir l'article de Sean Illing pour VOX, 30 décembre 2018, https://www.vox.com/2017/8/17/16140846/alt-right-nietzsche-richard-spencer-nazism. En France, la lecture à l'extrême droite du philosophe a été récemment diffusée par Julien Rochedy, l'ancien président des jeunes du Front national qui a écrit un livre et donné des conférences pour, dit-il, « rejeter toutes les conneries moralistes », voir le site de Julien Rochedy, https://www.rochedy.com/livres/nietzsche-lactuel/.

dédiabolisation (Lebourg 2008, 217). Comme le rapporte Nicolas Lebourg, l'idée défendue est qu'« il peut exister plusieurs voies pour atteindre le solidarisme. Le fascisme se veut l'une de celles-ci »[101] (2008, 217). Nicolas Lebourg considère que cet emploi du terme solidarisme relève davantage d'une attitude et non d'une idéologie qui a permis de changer l'image du fascisme en la modernisant et qui s'inscrit dans le courant plus large du nationalisme-révolutionnaire des années 1960 (2008, 218).

À l'époque, les mouvements européens d'extrême droite qui mobilisent la solidarité sont nombreux. Pour ne citer que les plus importants, on peut nommer le *Front de libération de l'Europe de l'Est* et l'*Union nationale des travailleurs et des solidaristes russes*[102] (N.T.S.) qui forment en 1971 le Conseil central pour un solidarisme mondial, puis publient de 1972 à 1974 le *Bulletin of European Solidarists*. En France, Maurice Bardèche, universitaire français négationniste, fonde le *Mouvement social européen*, qui sera plus tard repris par René Binet, ancien Waffen S.S. inspiré par le Trotskysme dans sa jeunesse, pour devenir le *Nouvel ordre européen*, une organisation centrale de l'Internationale fasciste européen. En 1971 se déroule le *Congrès pour solidarisme mondial* dont la portée va au-delà de l'Europe.

Pour résumer, le concept de solidarité à l'extrême droite découle de l'idéologie fasciste. Il s'articule sur trois éléments constitutifs. Premièrement, la solidarité est conçue avant tout comme l'expression naturelle ou biologique des relations sociales. Deuxièmement, la solidarité fasciste se présente comme une alternative au libéralisme et à l'économie de marché. Enfin, elle se construit en intégrant l'antiégalitarisme comme constitutif de l'ordre social et politique.

1.2. Les communautés d'entraide et de sociabilité d'extrême droite en ligne

À ma connaissance, il n'y a pas d'étude qui propose une analyse de cas sur une communauté de solidarité en ligne d'extrême droite. La plupart des études sur l'extrême droite en ligne s'intéressent à la façon dont les réseaux sociaux influencent les attitudes politiques (Wahlström,

---

[101] Propos rapporté par Nicolas Lebourg dans les Cahiers du CDPU, Principes de l'action fasciste, publiés en 1974.

[102] Contrairement à ce que le nom semble indiquer, il s'agit d'une organisation nationaliste et anticommuniste fondée en 1930 par des Russes blancs exilés à Belgrade. Voir l'ouvrage de Roland Gaucher, *L'Opposition en URSS 1917-1967*, Albin Michel, 1967.

Törnberg, et Ekbrand 2021), à la diffusion des propos racistes et antiféministes en ligne (Blee 2018; Deem 2019), aux rôles spécifiques de ces communautés dans la construction de l'opinion (Harmer et Lumsden 2019) ou à des pratiques spécifiques de ces communautés telles que les *meme* (Davison 2012; Hermansson et al. 2020b) ou les tactiques rhétoriques (Hartzell 2018). Les études qui s'approchent le plus du sujet se concentrent sur l'identité partagée par les groupes d'utilisateurs des réseaux sociaux (Bliuc et al. 2020). Les seules études récentes qui explorent la façon dont des communautés d'extrême droite développent et entretiennent une solidarité portent sur les organisations suprémacistes blanches étatsuniennes, en particulier le Ku Klux Klan (Brunson 2021).

Deux raisons peuvent expliquer cette apparente absence. D'abord, il est difficile de qualifier ces communautés de solidaires au sens traditionnel du terme (comme groupe d'entraide travaillant pour un projet commun). D'autre part, les communautés en ligne à l'extrême droite sont rarement bien constituées, de sorte qu'il est parfois difficile de voir du commun dans un agrégat d'actions individuelles convergentes. Voyons ces deux points en détail.

1.2.1. Extrême droite et solidarité en ligne

Avec la démocratisation de l'accès à internet et la multiplication des formes d'engagements politiques en ligne, s'est posée la question de la nature de ces engagements. Peut-on réellement parler d'engagement politique lorsqu'une personne exprime son avis dans l'espace commentaire d'un site ou affiche un « j'aime » sur une publication d'actualité ? Si la littérature tend à accepter beaucoup de formes d'engagement en ligne au même titre que l'engagement hors-ligne, ou du moins comme des actions qui peuvent compléter des formes d'engagement traditionnelles (manifestation, grève, vote, etc.), la question semble plus périlleuse dans le cas de la solidarité. En effet, contribuer à un système État providentiel par l'impôt est autrement plus exigeant que d'offrir de la visibilité à une cause solidaire par les réseaux sociaux par exemple.

Pourtant, les interactions observées dans le cadre de ce travail partagent beaucoup de caractéristiques de la solidarité. Elles sont générées par des individus qui forment une communauté auto-identifiée et se reconnaissent mutuellement comme appartenant à cette même communauté. Les membres à l'intérieur de cette communauté bénéficient de mécanismes

d'entraide qui pour certains sont quasi-systématiques. Enfin, certaines de ces pratiques en ligne peuvent être inscrites sur un spectre d'engagement qui aboutit pour certains utilisateurs à un engagement hors-ligne et important en faveur de ce qu'ils appellent la « communauté patriote ». Comme le relèvent Adeline Branthonne et Elena Waldispuehl, qui ont observé des groupes masculinistes proches de l'extrême droite, ces réseaux développent leur propre « grammaire » à l'intérieur du cyberespace (2019, 10). Ils peuvent être définis comme des « groupements sociaux qui émergent du web quand suffisamment d'individus mènent des discussions publiques assez longtemps, et avec assez de sentiments humains permettant de constituer des réseaux de relations personnelles dans l'espace virtuel » (Rheingold 1993, 3, cité dans Sayarh 2013, 228).

1.2.2. Communautés d'entraide à l'extrême droite

Les communautés en ligne de solidarité d'extrême droite sont un phénomène croissant. Ces communautés sont définies par leur croyance commune dans l'idéologie d'extrême droite. Bien que des divergences importantes existent notamment sur leur vision idéale du politique[103], ces communautés partagent le plus souvent des croyances racistes (Blee 2018), suprémacistes blanches (Boursier 2022; Hartzell 2018), antiféministes ou masculinistes (M. Blais et Dupuis-Déri 2012).

Les communautés en ligne de solidarité d'extrême droite se caractérisent par leur capacité à connecter des individus partageant une idéologie commune, indépendamment de leur emplacement ou de leur origine (Hermansson et al. 2020a, 69). Ils utilisent une variété de tactiques pour construire et maintenir leurs réseaux, y compris une sensibilisation ciblée des personnes vulnérables, des campagnes coordonnées pour diffuser la désinformation et la création de médias alternatifs qui promeuvent leurs opinions (Atton 2006; Bliuc et al. 2020; Caiani et Parenti 2013).

L'une des principales caractéristiques des communautés est leur capacité à mobiliser leurs membres pour qu'ils s'engagent dans une action coordonnée. Cela peut prendre la forme de campagnes de harcèlement en ligne, de doxxing (la publication d'informations personnelles) et,

[103] Certains sont royalistes, d'autres libertariens, chrétiens intégristes, d'autres encore veulent se couper de la société pour créer des communautés blanches autonomes.

dans certains cas, de violence physique (Hermansson et al. 2020a, 153). En tirant parti de l'anonymat et de la portée d'Internet, ces communautés sont en mesure d'amplifier leur impact et de diffuser leur message à un public plus large. Parmi ces communautés il en existe un plus petit nombre qui se rapproche davantage de l'idée de communauté d'entraide.

La France est un terrain propice pour ces communautés, car elle tient une place spéciale dans les réseaux internationaux d'extrême droite.

Tout d'abord, les concepts et idées mobilisés par l'*Alt-right* étatsunienne et une partie de l'extrême droite européenne contemporaine ont été forgés par des auteurs français comme Renaud Camus et Alain de Benoist. Ce dernier a fondé le Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne (GRECE) qui a produit entre sa fondation en 1969 et le milieu des années 1980 une quantité importante de ressources intellectuelles qui permettront l'émergence d'un renouveau de l'extrême droite européenne, appelé Nouvelle droite (Keucheyan 2017).

Ensuite, les réseaux d'extrême droite française en ligne sont particulièrement développés. Les Braves, une communauté numérique suprémaciste blanche, est un des plus gros réseaux européens de la sorte. Le réseau dénombre plus de 2000 sympathisants actifs en ligne et se targue sur son site internet de financer chaque année l'expatriation de plusieurs familles blanches en Europe de l'Est afin de préserver la « race française » (Pacaud et Boulle 2022).

Enfin, l'extrême droite française, tout comme celles italienne et autrichienne, bénéficie d'un soutien extérieur important venant de Russie (Hermansson et al. 2020a, 227). Le Rassemblement national de Marine Le Pen a reçu des prêts de banques russes ayant des connexions avec le Kremlin (Shekhovtsov 2018). Le régime russe semble utiliser l'extrême droite européenne pour déstabiliser la politique intérieure de la France (et d'autre pays) afin de créer un environnement international propice au maintien de son système de gouvernance domestique (Sherr 2013, 96). Le soutien changeant apporté par Marine Le Pen et François Fillon aux médias russes RT et Spoutnik News en amont de l'élection présidentielle française de 2017 en serait une manifestation (Shekhovtsov 2018, 144-46).

1.2.2. Les solidarités déviantes

Ces communautés permettent de soulever une question encore peu discutée en philosophie politique, celle des solidarités qui semblent intuitivement moins désirables. Parfois appelés solidarités antisociales (DuFord 2022, 76), solidarité régressiste (Jaeggi 2001, 290), solidarité négative[104] (Gide 1893, 223) ou pathologique (Capaldi 1999, 45), tous ces concepts décrivent la même chose : des formes d'entraide qui nuisent plus qu'elles n'aident et dévient d'un idéal normatif de la solidarité.

Le concept de solidarité antisociale proposé par Rochelle DuFord (2022, 77) est sans doute celui qui est le plus abouti et qui est également le plus utile pour étudier les communautés d'extrême droite en ligne. La solidarité antisociale « mine la fonction générale de la solidarité. En effet, cette solidarité de domination est contradictoire et se sabote elle-même pour ses membres » [Traduction libre] (DuFord 2022, 77). Deux caractéristiques fondamentales structurent cette solidarité.

Tout d'abord, elle est avant tout psychologique et non matérielle (DuFord 2022, 78). Elle est une forme de solidarité intériorisée qui inclut le partage d'objectifs entre au moins deux personnes, contre un tiers qui ne partage pas ces objectifs ou ne s'oppose pas à eux. Elle diffère de la solidarité ordinaire en ce sens qu'elle est involontaire, individualiste, et vise la domination. DuFord prend l'exemple éclairant de la description par Adorno de la « complicité mâle » (2005, 45) comme solidarité psychologique, qui ne se manifeste pas par une entraide matérielle directe et vise la préservation de positions de domination (DuFord 2022, 79).

Deuxièmement, ses buts contredisent la possibilité de socialité construite généralement par les groupes solidaires (DuFord 2022, 78). Autrement dit, la réalisation de la solidarité antisociale sape l'ontologie de la solidarité en étant assise sur des prémisses (l'individu isolé, atomisé) qui ne permettent pas la réalisation d'une solidarité durable et démocratique (DuFord 2022). Cette caractéristique semble en apparence contradictoire avec les prémisses de la solidarité fasciste

[104] Je n'inclus pas le concept de solidarité négative arendtien ici, car il ne constitue pas un jugement négatif sur un type de solidarité qu'il faudrait rejeter mais plutôt une forme minimale de solidarité qui lie les humains au monde à travers une volonté commune d'un monde un peu moins unifié. Pour une discussion approfondie de ce concept, voir l'article de Ken Reshaur (1992).

évoquées plus tôt. Cela n'est pas surprenant dans la mesure où l'extrême droite européenne a dû s'adapter à la défaite du fascisme historique après la Seconde Guerre mondiale en réactualisant son logiciel idéologique afin de le rendre plus acceptable au sein des démocraties libérales (Lebourg 2008). Une des conséquences est l'acceptation, partielle ou totale, de l'économie de marché et de certains de ses fondements dont l'individualisme est le plus saillant (Kitschelt 1995).

Ces deux caractéristiques constituent donc nos attentes théoriques. Le réseau d'entraide observé devrait faire preuve d'une solidarité avant tout psychologique et individualiste.

2. Méthodologie

2.1. Description des données

2.1.1. Présentation et justification du cas d'étude

Les données utilisées dans ce chapitre sont tirées d'une netnographie d'un an (de septembre 2021 à novembre 2022) dans un réseau d'entraide et de sociabilité d'extrême droite. Il s'agit du réseau nommé « le Rempart[105] » et fondé en septembre 2021 par Samir, un « entrepreneur idéologique » (Finlayson 2021, 167) d'extrême droite connu sur YouTube. En d'autres termes, une personne qui utilise sa position, notamment sa plateforme médiatique, pour lutter contre toutes les formes de progressisme et de réforme sociale (Dardot et Laval 2013, 132-33). Le qualificatif « extrême droite » est utilisé en référence aux idées véhiculées par les membres de la communauté qui correspondent aux définitions minimales des idéologies d'extrême droite – i.e. nationaliste, antidémocratique et autoritariste (Carter 2018). Cela ne signifie pas que les membres font partie d'un parti d'extrême droite (la plupart semblent rejeter la politique intentionnelle). Le fondateur du réseau le présente comme un endroit protégé (il utilise le terme « *safe space* ») pour les personnes qui n'ont « pas perdu la raison » dans une société « gauchisée ».

[105] En conformité avec le certificat éthique, le nom du réseau ainsi que son fondateur et les membres cités dans ce chapitre ont été modifié afin de préserver leur anonymat.

En novembre 2022, Le Rempart comptait près de 700 membres répartis dans toute la France. Les membres de cette communauté sont appelés les « gardiens », et la communauté est présentée comme un club offrant des services en échange d'un droit d'entrée payant par abonnement mensuel. Les services proposés par Le Rempart ont pour objectif de promouvoir l'entraide entre ses membres. Les membres s'entraident dans activités très variées comme l'écriture, la lecture, la formation professionnelle en tout genre, le partage d'opportunité professionnelle, etc.

Le Rempart est un cas d'étude pertinent dans le cadre de cette recherche pour plusieurs raisons. Tout d'abord, au moment de la recherche, la communauté venait juste de se créer, ce qui la rendait plus vulnérable et plus ouverte à l'infiltration. Les dirigeants cherchaient en effet à étendre rapidement leur réseau, rendant possible l'accès à des informations précieuses et pertinentes. De plus, en observant cette communauté dès sa création, j'ai pu documenter son évolution, noter ses erreurs, ses réorientations stratégiques et ainsi comprendre comment elle convainc ou non. Enfin, les autres communautés existantes en France étaient déjà bien établies avec des barrières à l'entrée plus élevées (prix élevé, rencontres physiques, filtre des nouveaux membres), ce qui rendait ma tâche plus difficile et risquait de me faire repérer plus facilement.

2.1.2. Description de la communauté Le Rempart

Le nom Le Rempart reflète la vision du monde développée par son fondateur qui justifie la création de la communauté par la nécessité de se protéger face à un monde décrit comme violent et une France rendue invivable par une « invasion » de « gauchistes » et de « migrants ». Le Rempart reprend ainsi la rhétorique du « Grand remplacement » (Taguieff 2022) et se positionne comme une réponse concrète à ce dernier. La rhétorique victimaire, couramment employée à l'extrême droite (Boehme et Isom Scott 2020), se retrouve dans le champ lexical sécuritaire largement utilisé pour présenter la communauté comme un moyen de se défendre face à un environnement hostile en France.

L'activité principale de la communauté se concentre sur le serveur Discord, une plateforme qui prend la forme d'un forum avec des salons textuels et vocaux répartis en trois sections. La première section est dédiée à l'accueil des membres et à des informations générales, la seconde est appelée « Taverne » et est dédiée à des échanges divers en fonction de l'humeur des

membres, et la dernière section comporte 46 salons thématiques (crypto, musculation, arts oratoires, livres, informatique, actualité politique, créations …). Les organisateurs de la communauté proposent régulièrement des activités sous forme de concours, permettant de classer les membres et les régions en fonction de leur réussite. Le réseau de Le Rempart est dirigé depuis Paris, mais comporte également des divisions locales par région. Il est complété par des « channels » Telegram, divisé entre un canal général dédié aux annonces des organisateurs et des canaux régionaux répartis dans toute la France continentale.

La communauté de Le Rempart a été créée récemment, ce qui a facilité l'infiltration de cette dernière. Pour rejoindre la communauté, j'ai dû remplir un formulaire d'inscription, payer des frais d'adhésion. À la suite de quoi un proche du fondateur a convenu d'un rendez-vous téléphonique durant lequel j'ai été interrogé sur mon activité professionnelle, mon lieu de résidence, mes objectifs et mes aspirations dans la vie. Il s'agissait de tester mon état d'esprit moins que d'effectuer un interrogatoire de sécurité comme on peut le retrouver dans les réseaux d'ultra-droite.

Bien que la communauté d'extrême droite étudiée cherche à recruter beaucoup de membres, comme en témoigne les campagnes promotionnelles observées sur les réseaux sociaux durant l'étude[106], elle reste néanmoins discrète et vigilante face aux risques d'infiltration par des journalistes en faisant passer des entretiens tests ou en demandant des renseignements sur le profil des membres afin de les recouper avec leur identité numérique[107].

2.2. Démarche et méthodologie

Le matériel utilisé pour l'analyse est divisé en deux types de données. Les données primaires et secondaires (voir le tableau 1 en annexe pour la liste complète des données). Les données

---

[106] Par exemple, Samir consacre une story permanente sur son Instagram en rappelant qu'il est impératif de rejoindre le réseau avant qu'il n'augmente les tarifs. Jean-Marie Corda fait régulièrement référence à son réseau dans ses vidéos. Quant au réseau de Conversano, il dispose de son propre site internet ouvert au public et faisant la promotion des activités de la communauté.

[107] Les formulaires d'inscription demandent des informations personnelles comme l'adresse physique qui peut être recoupé avec l'adresse IP utilisée au moment de l'inscription. D'autres éléments comme la date de naissance où les motivations à rejoindre la communauté permet aux organisateurs d'en savoir plus sur le profil de leurs futurs membres.

primaires sont celles qui sont soumises directement à l’analyse de discours et au codage systématique. Elles sont composées du moissonnage de 39 canaux sur les 48 que compte le serveur Discord (voir le tableau 6 en annexe pour le détail). Six canaux ont été exclus, car les membres échangent uniquement par la voix, rendant la récolte textuelle impossible. Trois autres canaux ont été exclus, car ils ne sont pas utilisés pour échanger du texte, mais des images ou pour organiser un sondage. Ces images et les données de ce sondage ont été intégrées dans les données secondaires.

Les données secondaires (notes d’observation, captures d’écran, photographies, listes) sont utilisées comme matériel complémentaire aux résultats obtenus par l’analyse de discours. Autrement dit, ces données servent à trianguler les résultats et sont mentionnées quand ils confirment ou infirment l’analyse principale. La triangulation est la base de la recherche qualitative et, associée à la saturation des données, permet la construction d'une théorie robuste (de Sardan, 2008). La falsifiabilité est donc recherchée en poursuivant la « dimensionnalité, l'ambiguïté et les contradictions possibles » de multiples sources de données, afin de « comprendre la création de sens humaine dans son contexte » (Schwartz-Shea et Yanow 2011, 86, 108). La triangulation, selon l'approche discursive critique, est réalisée par l'analyse cumulative de multiples sources de données et l'utilisation de l'analyse linguistique et de la théorie du discours pour ancrer l'analyse dans des variables socio-institutionnelles situées et des contextes sociopolitiques plus larges dans lesquels les pratiques discursives sont intégrées (Weiss et Wodak, 2003). Je m’efforce donc d'assurer la cohérence des preuves, considérant qu'une seule méthode n'est pas suffisante pour assurer la robustesse des données (Shdaimah et al. 2009).

2.2.1. La netnographie comme observation non participante en ligne

L’observation non participante en ligne a été utilisée pour comprendre le contexte numérique général dans lequel les membres s’entraident en créant et entretenant des sociabilités avec d’autres membres du réseau. L’observation directe permet de saisir une partie des manifestations cognitives et normatives de la solidarité entretenue par le réseau. Les observations directes non participantes sont un outil de collecte de données dans lequel le chercheur ne participe pas activement à l'action sociale, mais l'observe en tant qu'étranger, minimisant l'interférence avec les sujets (Quivy et Campenhoudt 2006 ; Ciesielska et al. 2018).

L'observation non participante en ligne peut être un outil précieux pour le chercheur qualitatif (Myles 2020 ; Marhefka et al. 2020 ; Santana et al. 2021; Irani 2019). Elle permet pourtant de capter les pratiques discursives des acteurs et de systématiser l'analyse des contextes sociaux dans lesquels ces discours émergent (la dimension représentative) et les événements qui organisent cette réalité sociale (la dimension constitutive) (Myles 2020). L'objectif de l'analyse du discours par l'observation non participante est donc de retracer la genèse des phénomènes sociaux et les processus responsables de leur création et de leur maintien en les observant dans leurs contextes discursifs. Elle permet de découvrir les catégories et les interprétations que les acteurs véhiculent de situations sociales spécifiques, et de leur propre point de vue (Peretz 2007).

L'étude de pratiques de solidarité en ligne par des communautés sensibles[108] soulève trois problèmes majeurs. La façon dont ces problèmes ont été résolus pour mener ce travail doit être explicitée. Avant d'évoquer la façon dont ces difficultés ont été traitées, il est important d'expliquer d'abord pourquoi cette méthode est justifiée dans le cadre de ce travail.

Il y a au moins trois raisons qui rendent la netnographie pertinente pour l'étude des pratiques de solidarité au sein des milieux d'extrême droite. Tout d'abord, le but d'une netnographie est de « déchiffrer la culture et les routines sociales des communautés sur lesquelles on ne [possède] pas de connaissances systématiques » (Laperrière 2009, 311). Dans le cas étudié, cela a pour finalité de dégager une conception spécifique de la solidarité (re)produite par une communauté dont les idées n'ont pas toujours d'échos directs dans les médias traditionnels, notamment parce qu'elles sont considérées comme dangereuses, ou tout simplement illégales (comme c'est le cas pour l'incitation à la haine raciale dans beaucoup de pays occidentaux).

Ensuite, la netnographie permet d'observer « sans s'interposer » (Sayarh 2013, 231) tout en diminuant des risques habituellement importants lors de l'étude de communautés sensibles, telle que la contamination par le chercheur (Baumard et al. 2014, 284) d'un terrain de recherche déjà fragile. Laisser le terrain de recherche intact semble encore plus difficile lorsque, comme c'est le

[108] Le terme « communauté sensible » nous nous référons à la définition de Branthonne et Waldispuehl qui l'entendent au sens de « communautés marginalisées, stigmatisées, violentes ou victimes de violences, peu importe leurs orientations politiques » (2019, 16).

cas ici, les personnes étudiées ont au préalable une grande méfiance à l'égard de la communauté académique.

Enfin, dans le cadre des mouvements d'extrême droite en France, l'internet est depuis longtemps mobilisé par les franges les plus radicales de la mouvance. Les journalistes parlent souvent de « fachosphère » pour décrire cette galaxie regroupant des groupuscules variés et pas toujours alliés sur le plan idéologique, allant du catholicisme intégriste aux néonazis en passant par les groupes masculinistes ou conservateurs prorépublique (Albertini et Doucet 2016). Ce mode d'expression n'est pas toujours un choix par dépit comme on pourrait le croire – car le message exprimé comporte une telle radicalité qu'il est difficilement audible dans des rassemblements politiques plus conventionnels – mais il s'agit bien dans certains cas d'une démarche choisie, qui s'inscrit dans une stratégie politique de large diffusion de messages radicaux en ligne (Boursier 2022; 2023).

2.2.2. Considérations éthiques

Si le caractère sensible de ces communautés – fermées, discrètes et violentes – me conduit à effectuer une netnographie plutôt qu'une ethnographie ou à des entretiens, cela soulève un certain nombre de problèmes éthiques. Tout d'abord, si certains des contenus étudiés sont publics, cela ne signifie pas pour autant que leurs auteurs les considèrent comme tels. Ces contenus sont accessibles à n'importe qui désire les trouver sur internet, avec ou sans compte utilisateur du réseau social sur lequel le contenu est publié. Néanmoins, beaucoup d'utilisateurs de Twitter cherchent à éviter l'exposition et la confrontation avec des utilisateurs ne faisant pas partie de leur cercle politique en indiquant dans leur description biographique des messages d'avertissement, par exemple « pas de gauchos ici merci », « si vous êtes islamo-gauchiste, je vous bloque ». De plus, l'utilisation de contenus publics dans le cadre d'une recherche qui explicite leur nature radicale et violente pose la question du consentement de leurs auteurs. Au regard des publications faites par les utilisateurs observés, ces derniers n'accepteraient pas la qualification de leur discours comme raciste ou suprémaciste[109]. Les auteurs semblent agir à

[109] Contrairement à des groupuscules suprémacistes blancs européens qui revendiquent avec fierté le qualificatif, tel que c'est le cas de « Belvédère Blanc » ou que cela a pu être le cas dans le Ku Klux Klan.

l'intérieur d'une forme de déresponsabilisation vis-à-vis de leurs propos, sans se rendre compte que certains pourraient tomber sous le coup de la loi contre l'incitation à la haine raciale. Un processus d'anonymisation a donc été effectué pour tous les contenus, même publics, afin de limiter au mieux le risque pour les personnes étudiées (anonymisation par pseudonymes et modification des citations directes).

Le second problème est relatif à la juste compréhension des données. La recherche en ligne peut conduire à une décontextualisation des données étant donné le manque d'information sur les participants (Branthonne et Waldispuehl 2019, 9) ce qui implique le développement de techniques spécifiques pour enregistrer et reconstituer le contexte de production pendant l'analyse (Kozinets 2002). Pour minimiser ce risque, j'ai combiné plusieurs types de données afin d'avoir une compréhension globale du contexte de sens dans lequel interagissent les acteurs. Si l'étude d'un des groupes qui organise et gère une plateforme de solidarité est au centre de cette étude, elle est complétée par l'analyse statistique quantitative d'utilisateurs Twitter proches de ce groupe, ainsi que des sites internet et différentes plateformes faisant la promotion de ce groupe. Enfin, l'étude du groupe de solidarité choisi se fait avec les outils qualitatifs de la netnographie qui tiennent comptent de la diversité des interactions, de leur nature et du cadre à l'intérieur duquel elles se produisent.

Le troisième problème, sans doute le plus important, concerne le contenu observé dans un espace numérique non public. Il s'agit de groupes de solidarité où l'entrée est accessible à quiconque en fait la demande, mais soumise à l'approbation des organisateurs. Il est souvent difficile d'accéder à ces espaces en tant que chercheur à cause du positionnement politique de leurs organisateurs qui discréditent les universitaires. Pour la plupart d'entre eux, les chercheurs en sciences sociales sont des « islamo-gauchistes » ou des « wokes » ayant un parti pris militant qui empêche toute objectivité. La plupart du temps, les tentatives de contact ne trouvent aucune réponse ou se soldent par un message d'insultes. Le groupe que j'ai infiltré de façon anonyme est particulièrement difficile d'accès pour les chercheurs dans la mesure où son fondateur a tenu publiquement des propos anti-universitaires, usant d'une mauvaise expérience personnelle lorsqu'il était étudiant. La nature du terrain incite donc à recourir à l'observation passive (ou *lurking*) afin de contenir certains des risques évoqués par la littérature lorsque le chercheur est

amené à étudier des « groupes détestables » (Avanza 2008; Blee 2007). Cette méthode est considérée par certains comme non éthique (C. Mann et Stewart 2000; Murthy 2008), mais pour d'autres, elle s'avère indispensable et justifiée afin d'accéder à des terrains difficiles où l'action directe du chercheur risquerait de fausser l'authenticité des résultats (Hamilton et Hewer 2010; Langer et Beckman 2005; Maulana et Eckhardt 2007)

2.2.3. Méthode de codage

La démarche empruntée pour l'analyse relève de la théorie ancrée. Bien que des intuitions théoriques aient guidé la sélection du cap et ont créé des attentes, les résultats sont le fruit d'un grand nombre d'observations étroites du terrain dans un esprit constructiviste. Ainsi

> plutôt que d'isoler ou d'induire une constatation ou un fait objectif, l'objectif est de découvrir les processus de construction du sens que les personnes sur le terrain utilisent pour donner un sens à leur monde. Au lieu de rechercher dans les données des concepts ou des modèles généraux et durables, les analyses constructivistes mettent en évidence des processus particuliers et contextuellement significatifs [Traduction libre] (Marvasti 2013, 361)

La théorie ancrée est une méthode de recherche rigoureuse qui s'appuie sur une analyse systématique et minutieuse des données. Cette méthode, introduite pour la première fois par Glaser et Strauss en 1967, a évolué au fil du temps pour devenir une méthode de recherche qualitative de premier plan.

La théorie ancrée implique la collecte et l'analyse interactive de données pour élaborer une théorie fondée sur des éléments empiriques. Les chercheurs recueillent des données spécifiques et adaptées à la théorisation des significations et des actions construites par les participants, conformément à l'approche inductive caractéristique de cette méthode (Charmaz et Thornberg 2021; Glaser et Strauss 1967). L'ancrage de la collecte de données dans la théorisation et vice-versa permet une construction simultanée des deux, en orientant la collecte et l'analyse des données de manière intentionnelle (Charmaz et Thornberg 2021). En multipliant les sources et en diversifiant la nature des données, les chercheurs adoptent une approche réflexive et ancrée pour le développement de leur projet.

Les données de l'étude, comprenant les notes d'observation, les grilles d'analyse et les documents retranscrits, ont été rassemblées dans le logiciel MAXQDA. J'ai commencé par une phase de codage ouvert pour identifier les thèmes généraux des textes, suivie d'une phase de codage axial pour établir des liens entre les codes et construire une structure qui m'a permis de développer la théorie (Lejeune 2019). Cette méthode de codage est conforme à l'approche de la théorie ancrée, qui consiste à explorer chaque catégorie ou thème pour identifier des modèles et un sens situé en analysant chaque code en relation avec son contexte et son occurrence dans les observations, les entretiens et les documents.

J'utilise un processus de codage inductif ouvert et axial pour décrire les données. Pour cela, j'utilise des termes actifs, appelés codes d'action, qui illustrent les actions des participants. Par exemple, j'utilise des codes tels que « regrette son propre isolement social » ou « demande de l'aide pour un projet professionnel ». L'objectif est de mettre en évidence la structure des données en se concentrant sur les actions, plutôt que sur les sujets (Charmaz et Thornberg 2021, 307). Je ne me limite pas à l'observation des pratiques, mais j'analyse également le contenu du langage pour comprendre les significations et les intérêts qui y sont associés (Fairclough 2013, 71). Je m'intéresse aux présupposés, aux implicatures, aux métaphores et à la cohérence pour déterminer les significations lexicales et discursives. Ensuite, j'ai effectué une troisième étape de codage en ciblant le vocabulaire, les métaphores, les échanges de discours et les présupposés pour interroger les trois dimensions de la rhétorique politique de la persuasion : logos, éthos et pathos (Reisigl 2008, 97). J'ai regroupé les codes pour identifier les tendances, les processus rhétoriques et les stratégies de cadrage. Cette analyse politique du langage permet de cartographier les dispositifs de cadrage rhétorique utilisés par les politiciens pour persuader et légitimer leurs idées et leurs politiques.

En utilisant une combinaison de codage inductif et d'analyse théorique, j'ai pu cartographier les cadres élaborés par les acteurs élites et générer une analyse discursive fondée sur la théorie. Cette approche offre de la solidité et de la capacité de génération de théories aux processus de recherche inductive. Comme le soulignent (Charmaz et Thornberg 2021), une théorie fondée constructiviste peut fournir une histoire qui reflète la réalité plutôt que de la dramatiser.

3. Analyse : la préservation de privilèges par l'entraide individualisée

3.1. Identité d'une communauté d'entraide d'extrême droite

3.1.1. La façon dont le fondateur présente la communauté au grand public

Sur la page d'accueil du site pour devenir membre de la communauté, Samir affiche un narratif de vente forgé à partir de son histoire personnelle. Il explique avoir été exclu de l'université française pendant deux ans à cause de ses idées sur le féminisme. Il met le lecteur en empathie avec son expérience universitaire durant laquelle il dit avoir été harcelé :

> J'étais constamment en conflit avec tout le monde : les enseignants et les élèves étaient tous contre moi.
>
> On me blâmait pour ma violence verbale, cependant j'étais le seul à subir des insultes.
>
> Les gens venaient me trouver juste pour me manquer de respect, sans raison apparente.
>
> Aller à la fac était pour moi comme entrer sur un ring de boxe.[110]

Durant cette période, il accuse l'université de l'avoir empêché de diffuser ses vidéos sur YouTube, vidéos dans lesquelles il parlait du harcèlement qu'il subissait à l'université et dans lesquelles il dit avoir pris les précautions nécessaires pour préserver l'anonymat des personnes mentionnées. Pourtant, ses vidéos furent supprimées par YouTube.

Il explique que son exclusion de l'université fût une opportunité professionnelle décisive qui lui permit de se consacrer entièrement à son activité de vidéaste sur internet. En étant « exclu socialement » par l'université, pour reprendre ses termes, Samir a pu consacrer plus de temps à développer son réseau sur internet en fondant le « FC Bagarre », un club informel de sport de combat qui fût actif en région parisienne entre 2018 et 2021.

---

[110] L'ensemble des citations exactes de ce chapitre ont été modifiées en accord avec mon certificat éthique. Les citations exactes ont été conservé dans un fichier sécurisé détenu par l'auteur.

Samir poursuit avec un appel au lecteur à résister contre la « bien-pensance ».

> Tu peux penser (peut-être) que tu as la possibilité d'éviter ce que j'ai vécu et que tu as de la chance. Mais le véritable chanceux dans cette histoire, c'est moi. J'ai été acculé, confronté à la réalité du monstre. Apercevoir ce monstre sans masque est une motivation suffisante pour t'inciter à agir.

Il pose le lecteur face à un dilemme entre d'une part rejoindre le réseau Le Rempart ou bien, laisser les autres décider de sa vie.

> Si vous ne faites pas de choix, vous renoncez à exercer votre propre volonté. Et lorsque vous renoncez à prendre une décision, ce sont les autres qui la prennent à votre place. L'État sera enchanté de gérer votre réseau en votre nom. Vous serez confondu avec les autres, devenant ainsi immuable face à une masse qui dit « oui ». Vous comprenez donc les conséquences que cela entraînera. Laisser votre réseau au destin revient à confier le choix de votre avenir à autrui, qu'ils soient bienveillants envers vous ou non.

Avant de proposer son offre pour rejoindre la communauté, Samir met toutefois le lecteur en garde. En plus d'être majeur, deux autres conditions sont indispensables pour Le Rempart : consacrer au moins 30 minutes par jour à la communauté et être prêt à se discipliner.

Depuis novembre 2022, l'entrée dans le réseau a été temporairement fermée à la suite de la médiatisation négative qu'il a subie au sein de la fachosphère française et aux menaces de procès (cela sera l'objet du point 3.2.1). Néanmoins, les anciennes formules d'abonnement sont toujours visibles. Les personnes intéressées avaient le choix entre trois « pack » donnant accès à différents degrés de privilèges au sein du réseau dont le prix varie entre 300€ et 800€.

À côté de cette page web, Samir mobilise les différentes plateformes internet sur lesquelles il était présent avant la création de la communauté : Instagram, Twitter, YouTube et TikTok. Au lancement de la communauté, à l'automne 2021, il diffuse chaque semaine de la publicité, en particulier sous la forme de stories (affichage temporaire d'image et de vidéos) et d'annonces dans ses vidéos YouTube. L'identité de marque qu'il développe est axée sur trois « piliers » : le savoir, la force, et le réseau. L'étude du réseau révèle que le savoir proposé par Le Rempart a trois objectifs : gagner de l'argent rapidement (cryptomonnaie, pyramide de Ponzi), lutter contre les ennemis politiques (les idées progressistes) et trouver une partenaire de vie (une « femme », une « fille »). La force est également un pilier important de la communauté, proposant des cours de

sport de combat et des rencontres hors ligne. Enfin, le réseau est présenté comme le pilier le plus important, visant à générer un entre-soi qui permette de créer des opportunités, notamment professionnelles.

3.1.2. Structure de la communauté

Le Rempart est très structuré et présente une hiérarchie clairement définie. Au sommet de cette hiérarchie trône le fondateur, entouré de ses deux collaborateurs les plus proches. Les chefs de section, quant à eux, ont la responsabilité de gérer les différentes parties de la communauté, tandis que les chefs de canaux Discord sont responsables des canaux de discussion. Les formateurs, qui ont pour mission d'accompagner et de former les membres, occupent également une place importante dans cette hiérarchie bien établie. En bas de la hiérarchie, on trouve les membres, qui sont nombreux. Cependant, au sein de cette catégorie existe une sous-hiérarchie symbolique basée sur l'ancienneté de chaque membre dans la communauté. Les membres les plus anciens, ceux qui ont été présents depuis la fondation de Le Rempart, sont appelés « la genèse » et bénéficient d'un respect particulier et d'un statut symbolique valorisant.

Les chefs de section sont à la tête d’un canal de communication sur l’application Telegram (application cryptée). Chaque région de France bénéficiant d’un nombre suffisant de membres (en général au moins 10) dispose de son propre canal de communication. La présence dans ces canaux requiert un engagement plus important que sur le Discord : les membres doivent se montrer actifs et participer à diverses rencontres hors ligne (marche au flambeau à Lyon, repas de groupe dans des établissements, sympathisants de la cause nationale, randonnées, sport de combat …). M’étant engagé auprès du comité éthique à ne pas participer aux rencontres hors ligne et à limiter au strict minimum les interactions en ligne, j’ai été exclu du canal de communication après six mois en raison de cette inactivité. En effet, elle faisait de moi un « membre fantôme » au sein de Telegram, qui est dédié à l’action en petit groupe et hors ligne.

3.1.3. Les membres

Malgré l’anonymat de la communauté, il est très facile d’obtenir des informations sociodémographiques des membres. Ces derniers, se sentant dans un espace sûr, parlent librement et ne se retiennent pas de mentionner leur localisation, leur profession, leur âge et

d'autres informations personnelles. À partir de la compilation de plusieurs types d'informations auto-déclaratives[111], j'ai pu obtenir le tableau suivant :

Tableau 1. – Répartition socioprofessionnelle des membres

Profession	Membres	Part
Marketing & Web	135	26%
Étudiants	115	22%
Artisanats	73	14%
Finance	65	12%
Ingénieurs	46	9%
Militaires	24	5%
Autre	55	12%
Totaux	513	100%

Les données démographiques du Rempart suggèrent une communauté principalement composée de jeunes adultes en début de carrière professionnelle, issus à la fois de milieux urbains et ruraux. La prédominance des membres dans les domaines du marketing et du web, ainsi que la forte représentation des étudiants, reflète l'importance de l'entrepreneuriat numérique et de l'innovation dans cette communauté. D'autre part, la présence significative de membres dans des secteurs comme l'artisanat et la finance peut indiquer une diversification de l'activité économique et une volonté de développer des compétences entrepreneuriales dans des domaines traditionnellement associés à des métiers manuels ou à une expertise financière. En outre, la présence d'un petit nombre de militaires suggère une affinité avec les valeurs de la défense et de la sécurité nationale, qui sont souvent associées à la droite et à l'extrême droite (Koehler 2019). Néanmoins, s'ils sont surreprésentés par rapport à la population générale française, leur présence est inhabituellement faible en comparaison avec celle dans les groupuscules d'extrême droite (Koehler 2019). Dans l'ensemble, ces données indiquent que Le Rempart est une communauté

[111] Durant les 6 premiers mois, le processus d'intronisation des nouveaux membres n'était pas sécurisé, laissant visibles les factures d'abonnement. Sur ces documents sont présents les noms, prénoms, adresses et moyens de paiement des membres. Cependant, le plus gros des informations a été recueilli à partir d'un sondage organisé par un des sous-chefs de la communauté.

jeune, dynamique et diversifiée, qui cherche à développer des compétences entrepreneuriales dans une variété de secteurs économiques, tout en partageant des valeurs communes liées à la droite et à l'extrême droite.

Il est intéressant de noter que la répartition socio-économique des membres du Rempart diffère de l'électorat traditionnel de l'extrême droite en France, qui est souvent constitué de personnes âgées, de travailleurs manuels et de personnes ayant un faible niveau d'éducation (Camus et Lebourg 2015; Igounet 2016). Au contraire, Le Rempart compte un grand nombre de jeunes, d'étudiants et de professionnels du web. Cependant, cette composition se rapproche de celle de l'électorat d'Éric Zemmour lors de la campagne présidentielle de 2022, qui a également réussi à attirer un grand nombre de jeunes, de professionnels et d'étudiants vers son discours nationaliste et identitaire (Dabi et Legrand 2021; Mangin 2022). Cette composition inhabituelle peut être expliquée par l'objectif de la communauté d'inclure des personnes ayant des compétences utiles pour la création de contenu en ligne et la promotion de leur marque.

L’activité quotidienne de la communauté est générée par une petite partie des membres. Sur les 750 membres que comptait la communauté à la fin de l’observation, seulement 25 membres – soit 3% des membres – ont généré 25% des messages envoyés sur la période (voir tableau 8 en annexe pour une liste partielle). Les trois membres les plus actifs ont envoyé entre 800 et 1400 messages publics en une année. Ces trois membres sont très impliqués dans l’organisation de la communauté, mais peu d’informations sont disponibles sur eux. L’observation régulière de leurs messages tend à montrer une meilleure maîtrise de la langue et une certaine facilité à mobiliser des concepts issus des sciences économiques et de la communication. À plusieurs reprises, ils ont fait référence à leur niveau d’étude élevé sans donner de précision. Lors d’un échange vocal, l’un d’eux a commis une erreur en laissant entendre qu’il était affilié à une Grande école (en précisant le nom de celle-ci), probablement en tant que membre de la communauté pédagogique[112].

[112] Lui-même a laissé échapper cette information lors d’une réunion, ce qui est inhabituel pour les membres. Des éléments indirects issus de l’observation de ses échanges ont permis d’identifier de quelle Grande école il s’agissait et du bâtiment auquel il se rendait régulièrement, ce qui permet de confirmer son appartenance à l’institution mais pas son statut au sein de celle-ci.

3.1.4. Une évolution identitaire incertaine

L'identité du Rempart a subi des modifications significatives au cours de sa première année d'existence. Initialement présentée par son fondateur comme une communauté d'entraide entre « patriotes » partageant des valeurs de droite et d'extrême droite, Le Rempart a peu à peu évolué vers une identité de marque plus professionnelle, offrant des formations et des réseaux d'entrepreneurs. Ainsi, le fondateur a pu faire évoluer l'identité de la communauté afin de répondre à des besoins identitaires plus larges, en incluant notamment des aspects professionnels et entrepreneuriaux qui ont renforcé l'identité de la communauté en tant que groupe ayant des aspirations et des valeurs communes.

Cette évolution de l'identité du Rempart peut également être interprétée comme une manifestation de la précarité du modèle économique de la communauté. En effet, en élargissant son public cible et en incluant des aspects professionnels, Le Rempart tente de diversifier ses sources de revenus et d'élargir sa base de soutien. Cependant, cette diversification peut également témoigner de l'incertitude quant à la pérennité du réseau et à sa capacité à générer des revenus à long terme. En ce sens, l'identité du Rempart peut être considérée comme une construction instable et flexible, adaptée aux besoins de ses membres et des opportunités économiques du moment, mais pouvant également évoluer rapidement en réponse à des pressions externes ou des défis internes. Cette précarité du business modèle proposé souligne également la fragilité des identités collectives fondées sur des intérêts économiques et des aspirations professionnelles communes, qui peuvent être remises en question en fonction des évolutions économiques et des changements de priorités de ses membres.

Au fil de sa première année d'existence, Le Rempart a modifié plusieurs fois son mode de recrutement. Au début, les membres pouvaient adhérer en payant une somme unique de 50€. Puis, le modèle économique a évolué vers un abonnement mensuel de 20€. Enfin, l'accès à la communauté s'est vu conditionné par des paiements allant de 200€ à 800€, avec différents niveaux de privilèges accordés en fonction de la somme payée. Cette évolution du modèle économique du Rempart témoigne d'une certaine incertitude quant à sa pérennité. Les

fondateurs semblent être en quête d'un équilibre financier difficile à trouver, peut-être en raison d'une base de membres relativement jeune, étudiante et précaire.

3.2. Formes et manifestations de l'entraide au sein du réseau

La solidarité qui est mise en œuvre au sein de la communauté en ligne Le Rempart ne semble pas se baser sur les principes habituels de la solidarité tels que la réciprocité, la redistribution matérielle, l'égalité et la poursuite d'un but commun. En effet, la solidarité qui y est pratiquée semble plutôt basée sur des sentiments d'appartenance, de loyauté et d'identification à un groupe, sans pour autant que cela s'accompagne d'une réelle redistribution de ressources[113] ou de la poursuite d'un objectif commun clairement défini. Cette forme de solidarité peut parfois être exclusiviste et peut conduire à la stigmatisation de ceux qui ne font pas partie du groupe. De plus, en l'absence de principes de solidarité bien établis et partagés par l'ensemble de la communauté, il peut être difficile pour les membres de résoudre les conflits qui peuvent surgir au sein du groupe. Une réflexion sur les principes de solidarité qui devraient sous-tendre la vie en communauté pourrait ainsi contribuer à améliorer la stabilité et la durabilité de la communauté.

3.2.1. L'exclusion des membres dissidents

Si la solidarité est une notion rarement mobilisée par les membres de la communauté en pratique, des pratiques récurrentes d'entraide sont observables.

La structure hiérarchique de la communauté rend la réciprocité difficile. Il n'y a pas d'inclusion des membres dans les orientations décisionnelles de la communauté ni de transparence sur les modes de décision. Cependant, le fondateur est souvent décrit comme à l'écoute des idées des membres. Cela s'explique par la possibilité de le contacter sur Telegram. La combinaison, d'une part de l'image prestigieuse que possède le fondateur au sein de la communauté, et d'autre part de cette possibilité de le contacter facilement, du moins en théorie[114], contribue à forger une

---

[113] Le partage d'opportunités professionnelles pourrait être considéré comme une forme de redistribution de ressources. Cependant, il s'agit surtout de mise en contact de professionnels et moins de redistribution.

[114] Depuis la révision des tarifs d'adhésion en 2022, l'accès au fondateur est réservé aux membres premium, ayant déboursé le plus d'argent pour adhérer à Le Rempart.

image de « chef bienveillant ». Néanmoins, cette facilité d'accès ne reflète pas une réelle prise en compte des différentes opinions des membres sur l'orientation de la communauté.

Au sein de la communauté, la notion de contrôle social est fondamentale pour assurer la cohésion et la stabilité du groupe. Lorsque des membres émettent des critiques à l'égard du groupe ou de ses membres, cela peut constituer une menace pour l'intégrité et l'image de la communauté. Dans le cas du Rempart, le fondateur a pris l'initiative de rappeler à l'ordre les membres qui émettaient des critiques envers le groupe. Cette mesure de contrôle social a pour but de préserver la cohésion et l'identité du groupe. Toutefois, certains membres ont choisi de ne pas se conformer à cette norme sociale et ont décidé d'alerter le grand public des pratiques au sein de la communauté en communiquant sur des chaînes YouTube d'influenceurs de la fachosphère. Cette situation met en lumière les tensions qui peuvent émerger au sein des communautés en ligne et souligne l'importance de la gestion efficace du contrôle social pour prévenir les conflits et maintenir la stabilité du groupe.

À l'automne 2022, la communauté a subi des attaques de la part d'autres personnalités de l'extrême droite en ligne. Ces attaques ont débuté en novembre 2022 lorsque trois membres de la communauté ont commencé à se plaindre en public d'un manque d'activité et d'un sentiment d'arnaque. Un des principaux reproches est le manque de membres dans les milieux ruraux, ne permettant pas de soutenir une activité régulière.

Ils disent au micro de Surin Blanc[115] que Le Rempart ne respecte pas ses engagements en termes de valeurs : la loyauté, l'amitié, l'engagement pour le collectif. Ils exposent les raisons pour lesquelles ils voulaient rejoindre Le Rempart :

> J'avais travaillé pendant 5 ans et je cherchais un moyen de rentabiliser mes efforts, ainsi que de me reconvertir et rencontrer de nouvelles personnes dans le milieu patriotique, ou plutôt le milieu identitaire. […] À la base, je voulais simplement pratiquer la boxe, mais j'ai remarqué qu'ils avaient ajouté des

[115] En conformité avec mon certificat éthique, Surin Blanc est une version anonymisée du pseudonyme utilisé par un vidéaste et rappeur français d'extrême droite qui s'est fait connaître sur YouTube. Il diffuse un contenu antiféministe, homophobe et raciste.

formations en janvier. Alors, en voyant que cela coûtait seulement 50€, je me suis dit que cela pourrait être intéressant[116].

La façon dont la communauté et son fondateur ont réagi à ces attaques est intéressante, car elle a mis en évidence une dynamique de groupe d'exclusion. Très rapidement, les membres qui ont émis des critiques ont été qualifiés de « cafards » et de « traitres ». Les membres les plus actifs ont affiché leur condamnation de ces membres dissidents, entrainant une activation de membres habituellement peu actifs qui se sont mis à soutenir la vague de rejet. Par exemple :

> Sérieux quoi !!! Quand tu débarques chez quelqu'un, tu refais pas les murs juste parce qu'ils te plaisent pas !! Faut s'adapter … ou partir !! (Michelle — 14/11/2022 15:51)

Lorsque des membres s'interrogent sur la situation et demandent plus d'informations, leurs messages sont souvent ignorés. Il en va de même pour ceux qui adoptent une approche ouverte au dialogue et propose d'organiser une conversation avec les membres dissidents pour écouter et comprendre leurs plaintes. Un utilisateur en particulier demande si le fondateur va au moins répondre aux accusations (notamment d'escroquerie) pour les démentir. Il est rapidement pris à parti par les proches collaborateurs du fondateur qui expliquent qu'aucun dialogue n'est possible avec les membres dissidents, car ils sont hypocrites. Un message résume cette posture :

> Etape 1: s'engager dans une communauté d'entraide professionnelle
>
> Etape 2: faire uniquement du gaming en vocal toute la journée
>
> Etape 3: râler parce que l'offre est nulle et se plaindre auprès du vautour de YouTube pour en faire un drama et qu'il foute la merde dans notre communauté
>
> Etape 4 : prétendre vouloir « discuter calmement »
>
> (Théo — 14/11/2022 15:55)

Le fait que les mesures de contrôle social n'aient pas suffi à maintenir la stabilité de la communauté en ligne témoigne d'un manque de gestion du conflit au sein du groupe. En effet, cette absence de démocratie au sein de la communauté implique que la gestion des conflits est

[116] Extrait issu de la vidéo « SAMIR EST-IL UN ESCROC ? LE REMPART Part 1 », publiée en 2022. Vidéo disponible auprès de l'auteur.

arbitraire et soumise à la seule autorité du fondateur. Ainsi, le conflit est perçu comme une manifestation de trahison envers le groupe plutôt que comme un élément normal de la vie en communauté. Cette dynamique peut conduire à une polarisation accrue et à une fragmentation de la communauté, ce qui peut finalement nuire à sa durabilité et à sa capacité à fonctionner comme une entité cohérente et respectueuse des droits de chacun de ses membres. Au lieu de mettre en place des pratiques de gestion du conflit qui favorisent la communication et le respect mutuel, Le Rempart est organisé autour de la défense rigide de l'autorité du fondateur.

3.2.1. La solidarité entre « bros » : La masculinité hégémonique comme fondement de l'entraide

La masculinité hégémonique est un concept important pour comprendre la communauté en ligne Le Rempart. Dans cette communauté, les membres sont inquiets de leur masculinité et sont très préoccupés par leur position dans la hiérarchie masculine. Cela se manifeste à travers des interactions où les membres partagent des conseils et un soutien émotionnel afin de renforcer leur position dans la hiérarchie masculine.

Une large partie des échanges et des attitudes observées dans la communauté relèvent de la performance de la masculinité hégémonique, qui se manifeste à travers des comportements et des discours visant à renforcer et préserver la domination de genre des hommes sur les femmes et les masculinités non hégémoniques (Connell et Messerschmidt 2005). Cette performance masculine est souvent associée à une rhétorique de la crise de la masculinité, qui est employée pour justifier à travers une posture victimaire une posture politique réactionnaire en faveur de la « suprématie mâle » (Dupuis-Déri 2018; Francis 2012). Les membres de cette communauté utilisent cette rhétorique pour justifier leur comportement, en présentant la performance masculine comme une réponse à une crise de la masculinité qui menacerait leur statut et leur identité de genre (Kimmel 2017). Ces discours sont associés à une méfiance envers les femmes et des comportements et des attitudes sexistes, et souvent par le partage d'images renvoyant une image dégradante des femmes et en particulier des femmes féministes.

Cette préoccupation pour la masculinité a également des conséquences sur la façon dont les femmes sont traitées dans la communauté. Les femmes sont souvent traitées en tant que groupe

homogène, comme le révèle la surreprésentation des termes génériques dans le corpus ("les filles/femmes sont..."). Cette catégorisation réduit les femmes à une seule identité, qui est définie par leur genre, plutôt que par leur individualité et leur personnalité uniques. Cette réduction de la complexité et de la diversité des femmes dans la communauté renforce la position de la masculinité hégémonique.

L'expression la plus évidente de cette réduction transparait par la catégorisation systématique des femmes en deux groupes stéréotypés : les féministes et les femmes « normales ». Les membres de la communauté Le Rempart tendent à voir les féministes comme des femmes qui menacent leur statut d'homme et leur pouvoir dans la société, tandis que les femmes « normales » sont vues comme des femmes soumises à l'autorité masculine et conformes aux normes traditionnelles de la féminité. Les rares femmes présentes et s'exprimant le font en conformité à ces attentes de genre.

Il est également important de noter que les membres de la communauté Le Rempart ont une vision marchande des rapports sexuels. Certains membres considèrent les relations sexuelles comme une transaction commerciale, avec une offre et une demande de relations sexuelles. Cette vision marchande des rapports sexuels est souvent accompagnée de la volonté d'avoir le contrôle sur le partenaire sexuel et de le traiter comme un objet plutôt que comme une personne.

Cette vision est cohérente avec la vision libertarienne plus large adoptée par la plupart des membres observés. Elle est courante chez les entrepreneurs idéologiques qui considèrent que les relations sexuelles et conjugales sont à tort considérées comme idéalistes par les hommes (Finlayson 2021, 180). Pour eux, elles sont en réalité l'expression d'une rivalité économique et génétique entre les sexes. Selon cette perspective, les femmes visent à tirer profit de leurs partenaires financièrement et biologiquement en se mariant et en s'appuyant sur les mâles "bêta" dociles et travailleurs tout en recherchant une progéniture génétiquement supérieure de mâles « alpha » dominants et agressifs (Ging 2019).

Il faut souligner que cette vision marchande des rapports sexuels n'est pas une caractéristique de tous les membres de la communauté Le Rempart. Les membres masculins qui ne se conforment pas entièrement aux normes de la masculinité hégémonique tendent à développer un rapport

plus ambigu à ce discours. Ils expriment le désir d'accéder pleinement aux privilèges associés sans pour autant accepter entièrement la performance de genre. Par exemple, beaucoup regrettent leur faible musculature. Ils développent alors des stratégies pour tenter de rejoindre la masculinité hégémonique en empruntant d'autres chemins. La figure de l'autoentrepreneur et de l'intellectuel est souvent mobilisée dans le canal de séduction comme des modèles alternatifs à l'archétype de l'homme musclé (« mâles alphas » aussi appelés « Chad » dans les communautés masculinistes). Ces trois propositions de performance de la masculinité ressortent clairement des photos d'eux-mêmes publiées par les membres. Deux types de mise en scène sont récurrents. La première est celle du jeune homme sportif, habillé en treillis militaire au sommet d'une montagne ou dans une salle de musculation. La seconde est celle de l'homme d'affaires, représenté en costume-cravate, parfois accoudé à un bureau ou dans un décor urbain et minimaliste.

Cette vision hégémonique de la masculinité se manifeste également par un rejet des formes non traditionnelles de relations, en particulier les relations libres ou non monogames. Les membres de la communauté Le Rempart sont souvent attachés à des normes traditionnelles de la monogamie, considérant toute forme de relation sexuelle en dehors d'une relation exclusive comme inacceptable. Cette attitude peut être associée à la perception selon laquelle les relations libres menacent l'ordre social traditionnel et remettent en question la masculinité hégémonique. Les relations libres peuvent être considérées comme une forme de non-conformité à la norme dominante et de refus de se soumettre à l'autorité masculine.

La quête de la masculinité hégémonique se manifeste dans une vision du monde désolidarisée où le repli sur soi et sur la famille est encouragé. Ce repli sur soi se traduit par une philosophie de vie qui ressemble à une éthique des vertus stoïcienne. *Pensées pour moi-même* de Marc Aurèle et les *Lettres à Lucilius* de Sénèque sont d'ailleurs des ouvrages recommandés et discutés dans le canal consacré à la lecture où des membres font l'éloge du stoïcisme pour « les gens qui veulent s'améliorer et réussir ». Néanmoins, contrairement au stoïcisme, il ne vise pas à embrasser le monde, mais à contrôler la part du monde autour de soi, afin de sécuriser et maîtriser sa vie, et plus spécifiquement ses investissements (immobilier, cryptomonnaie …).

Le concept de « système » est souvent employé dans les discours populistes pour désigner un ensemble de forces qui sont perçues comme étant hostiles au « vrai peuple » (Ivaldi 2022a, 4). Dans la communauté Le Rempart, ce « système » est souvent perçu comme étant incarné par les immigrés, les minorités, les féministes, la gauche, les « woke », ou toute autre force qui serait considérée comme menaçante pour l'ordre établi. L'État est également largement représenté dans ce « système ». Il est souvent décrit comme un percepteur inique du fruit des travailleurs. La fiscalité et les impôts en général sont régulièrement mentionnés comme des fardeaux et une grande partie des formations dispensées prodiguent des conseils pour y échapper.

Les membres de la communauté sont ainsi encouragés à s'opposer à ces forces, à les dénoncer et à les combattre, en adoptant des discours et des comportements qui reflètent leur opposition à ces « ennemis ». Néanmoins, l'opposition à cet ennemi ne se fait pas dans l'engagement politique. Les problèmes que rencontrent les membres sont décrits comme émanant de forces si importantes qu'il est impossible de lutter contre elles au sein de l'arène politique traditionnelle. Le repli sur des petites communautés locales et la quête de fortune personnelle sont les solutions les plus évoquées comme formes de résistance.

3.2.2. La quête de fortune personnelle : la figure de l'autoentrepreneur comme horizon de réussite

Outre la performance de la masculinité hégémonique, la recherche de fortune personnelle est une autre thématique importante de la communauté étudiée. La solidarité opérée par la communauté est un moyen, un tremplin pour atteindre une aisance financière qui permettra aux membres d'être indépendants. Il s'agit d'une indépendance totale vis-à-vis de la société. Les membres, déçus du monde dans lequel ils vivent, veulent en sortir, ne plus être dépendants de lui. Le fondateur utilise la métaphore du nuage. Il explique que pour vivre heureux il faut se « construire son propre nuage sur lequel on peut vivre à l'écart du monde » en le surplombant.

Cette métaphore du nuage est tirée du manga *One Piece.* Dans ce *shōnen*[117] créé par Eiichirō Oda dont le personnage principal, Monkey D. Luffy, part à la recherche d'un trésor légendaire nommé le *One Piece*, il existe des îles-nuages sur lesquelles il est possible de vivre paisiblement. Cette image est mobilisée par Samir pour encourager les membres à rechercher un horizon de richesse rapide qui permettrait d'assurer une sécurité financière et une autonomie face aux risques sociaux (maladie, chômage, etc.), à la vieillesse, mais aussi face à l'effondrement prochain de la société. Cet effondrement est rarement détaillé et apparaît sous la forme d'un fantasme dont les causes seraient le « Grand remplacement », la perte des valeurs traditionnelles et la corruption des politiques.

Cette approche de la réussite personnelle est ainsi liée à une vision effondriste ou collapsologique de la société, dans laquelle la fin du monde tel qu'on le connaît serait inévitable. Cette vision est partagée par de nombreux courants politiques d'extrême droite, qui prônent la méfiance envers l'État et la nécessité de s'organiser en communauté pour survivre aux crises à venir. Cette conception de la société et de la réussite personnelle reflète donc une idéologie individualiste qui place l'individu au centre de ses préoccupations et qui considère que la société doit être subordonnée à ses intérêts.

Afin de mettre en œuvre l'aphorisme du nuage, l'autoentrepreneuriat est présenté comme la clef du succès, à la fois par le fondateur, mais également par les membres qui pour beaucoup manifestent leur intérêt pour le sujet dès leur intronisation à la communauté. Cette logique d'autoentrepreneuriat place la réussite économique individuelle comme objectif primordial dans la réussite personnelle (Ogbor 2000, 618). Cette logique s'appuie sur la rhétorique du « *self made man* », qui valorise l'indépendance et l'autonomie des individus, ainsi que leur capacité à réussir par eux-mêmes (Ogbor 2000, 616). Dans cette communauté, la réussite financière est considérée comme un signe de succès et de valorisation personnelle, rentrant ainsi dans la logique de la « *culture corporate* » mythifiant l'émancipation individuelle à travers une reconnaissance de soi dépendante du statut social et professionnel (Ogbor 2001, 593). Les membres de la communauté

[117] Le shōnen est un genre de manga qui cible un public d'adolescents masculins. Il met généralement en scène un jeune garçon dont on suit le parcours initiatique pour devenir un héros à la suite de différentes étapes importantes de sa vie.

sont ainsi encouragés à développer leur propre entreprise, souvent dans le domaine de l'entrepreneuriat numérique, et à développer et utiliser leur réseau pour accéder à de nouvelles opportunités de réussite.

Les membres de la communauté Le Rempart semblent partager une vision libertarienne du monde, caractérisée par une croyance en l'importance de la liberté individuelle et de la primauté de l'individu sur l'État et la société (Finlayson 2021). Cette vision est notamment portée par le fondateur de la communauté, qui affirme que « la France est un enfer fiscal », que « le système est corrompu » et que « le succès individuel est entravé par l'État. » Cette rhétorique antiétatique est en ligne avec les valeurs libertariennes, qui considèrent que l'État, en s'immisçant dans la vie des individus, limite leur liberté et leur capacité à réussir (Dardot et Laval 2013).

Cette idéologie n'est habituellement pas associée aux mouvements d'extrême droite. Comme le souligne Alan Finlayson (2021, 180), les entrepreneurs idéologiques s'opposent à l'ensemble de phénomènes dont certains sont plus ou moins liés au progressisme (les sociodémocrates, la troisième voie blairiste, les néodémocrates, l'égalité dans l'accès au savoir et entre les genres) et d'autres sont clairement rattachés à l'économie de marché néolibérale (mondialisation culturelle et économique, érosion des cultures nationales, dérégulation des marchés du travail et diversité « raciale » liée à l'immigration).

L' « essence » unificatrice du conservatisme radical contemporain (en ligne et hors ligne) est l'hostilité à la « nouvelle classe » et à ses œuvres : mondialisation culturelle et économique, érosion des cultures nationales, égalité des sexes, diversité raciale, dérégulation des marchés du travail et autres objectifs de « l'économie du savoir » et les sociodémocrates.

Cette idéologie libertarienne se manifeste au sein de la communauté Le Rempart par le culte de l'autoentrepreneuriat. La figure de l'autoentrepreneur cultivée par les formations prodiguées au sein de la communauté constitue le principal horizon de réussite pour les membres. Les formations dispensées aux membres de la communauté sont principalement axées sur la création d'entreprise et l'entrepreneuriat individuel. Cette focalisation sur l'autoentrepreneuriat est révélatrice de l'idéologie qui sous-tend la communauté, qui considère l'individu comme le seul maître de son destin et de sa réussite économique. Cette valorisation de l'entrepreneuriat

individuel et de la création d'entreprise est caractéristique de la pensée libertarienne, qui considère que l'État est un frein à l'innovation et à la réussite économique individuelle (Biebricher 2018). Ainsi, l'autoentrepreneuriat est perçu comme la voie royale vers la liberté économique et l'épanouissement personnel, conformément à la vision de la réussite portée par la communauté Le Rempart.

Cette vision n'est pas sans contradictions dans le cadre d'une communauté de solidarité, notamment en ce qui concerne les objectifs et les moyens mis en œuvre pour y parvenir. En effet, l'adhésion à cette vision effondriste implique également une adhésion à une vision du monde où la violence, la xénophobie et l'intolérance sont des éléments de la vie sociale, ce qui pose des défis considérables pour la cohésion sociale et l'équilibre des communautés en ligne. La réussite personnelle est souvent mise en avant comme étant la principale motivation des membres du Rempart, alors même que l'entraide et la coopération sont nécessaires à la survie de la communauté. Cette contradiction est renforcée par la vision effondriste ou collapsologique qui est également présente au sein de la communauté. D'un côté, les membres cherchent à se protéger individuellement contre les risques sociaux et les catastrophes éventuelles, tandis que de l'autre, ils reconnaissent la nécessité de s'organiser collectivement pour faire face à ces mêmes risques. Ainsi, la vision libertarienne de la réussite individuelle semble difficilement conciliable avec les principes de solidarité et d'entraide qui sont censés être au cœur de la communauté Le Rempart.

L'adoption d'une vision libertarienne par les membres de la communauté étudiée est représentative d'un phénomène plus large de critique de l'État-providence et de l'impôt, souvent associé à l'idéologie néolibérale. Cette vision se développe dans les sociétés contemporaines marquées par une individualisation croissante et un affaiblissement des liens sociaux traditionnels (Biebricher 2018). Le discours anti-impôt et anti-État se base sur la croyance que la réussite individuelle est avant tout le fruit de l'effort et du mérite personnel. Ce type de discours est souvent associé à une vision du monde optimiste, voire utopique, où l'individu serait libre de poursuivre ses ambitions sans contraintes externes. Cependant, cette vision se heurte à une contradiction fondamentale dans le cadre du développement d'une communauté basée sur la solidarité. En effet, la solidarité implique une certaine redistribution des ressources et un certain

niveau de coopération, qui sont incompatibles avec une vision libertarienne individualiste. Cette contradiction est identifiée par certains sociologues comme étant à la base de l'échec de certaines communautés libertariennes, qui se sont révélées incapables de résoudre les problèmes d'organisation et de gestion collective des ressources.

3.2.4. La fondation d'un commun sur l'humour et la violence

Dans le cas de la communauté Le Rempart, l'humour revêt deux rôles majeurs. D'une part, il est un type d'interaction sociale (Steer et al. 2020, 4) privilégié par les membres du groupe. Une part importante des échanges courants sont faits sous la forme de plaisanteries textuelles ou sous la forme d'image (GIF). En ce sens, il constitue un moyen de renforcer la cohésion des membres en testant la loyauté et l'adhésion aux idéologies du groupe. D'autre part, l'humour s'inscrit dans une stratégie plus générale, largement employée par les influenceurs d'extrême droite dont fait partie le fondateur du groupe afin de véhiculer des idées violentes en les rendant plus acceptables.

A. L'humour comme interaction sociale

L'humour est un phénomène social complexe qui est de plus en plus étudié en psychologie sociale dans le contexte des communautés en ligne (Allison, Bussey, et Sweller 2019). Il peut être utilisé pour renforcer la cohésion sociale (Knight 2010), mais aussi pour exclure les individus qui ne correspondent pas aux normes du groupe en réduisant la capacité d'empathie au sein d'un groupe en se moquer de « l'autre » (Steer et al. 2020). L'humour peut être considéré comme un « marqueur social » qui permet aux individus de signaler leur appartenance à un groupe, tout en excluant les individus qui ne partagent pas les mêmes codes culturels (Sinkeviciute 2019; Knight 2010).

Cette pratique contribue à la création d'une culture toxique basée sur la moquerie et la dérision de l'autre. L'humour est particulièrement apprécié par l'extrême droite en ligne, car il permet de justifier des comportements agressifs et discriminatoires, en minimisant leur impact négatif (Vey et Perrier 2022; Boursier 2022). Dans le cas de la communauté Le Rempart, l'humour est utilisé pour véhiculer des propos violents et discriminatoires, tout en les présentant comme des blagues ou des plaisanteries. Cette pratique contribue à normaliser ces comportements, en les présentant

comme étant acceptables ou légitimes au sein du groupe. Ce faisant, la communauté renforce son caractère exclusif à l'égard des personnes de gauche et les minorités visées par l'humour offensant (principalement les femmes, les personnes LGBTQ+, les personnes racisées et les personnes migrantes).

B. L'humour comme vecteur de banalisation de la violence

Le Rempart s'est formé autour de valeurs et de références issues de la culture des influenceurs d'extrême droite française, tels que le Raptor ou Papacito[118]. Les deux ont des liens avec la communauté. La Raptor a collaboré avec Samir pour réaliser des vidéos. Papacito a offert aux membres de la communauté une formation en boxe. Cette proximité avec ce que certains appellent « la fachosphère » française se reflète dans l'utilisation de l'humour pour véhiculer la violence. Tout comme les influenceurs d'extrême droite, les membres de cette communauté utilisent fréquemment l'humour et la violence dans les messages échangés afin de rendre plus acceptables des opinions politiques radicales (Vey et Perrier 2022, 81) apparentées au masculinisme, l'antiféminisme, l'antisémitisme et le suprémacisme blanc. Parmi les sujets les plus couramment évoqués dans cette communauté, on peut notamment citer l'armée, Napoléon, les nazis, Mussolini, des références antisémites, des insultes et références homophobes, la sexualité et les femmes, la féminisation de la société et la peur des féministes, des références aux mangas, et la défense de la famille traditionnelle.

L'utilisation de l'humour relève d'une forme de banalisation de la violence et de la haine en ligne. Les sujets abordés ne font pas l'objet de débat, il est tenu pour acquis que les membres de la communauté ont la même opinion sur ces sujets. Par exemple, l'assimilation de l'immigration, le roman national français, l'importance du leader en politique, sont des points sur lesquels il y a une unanimité. Les membres ont l'impression de vivre dans une société où le la gauche et féminisme sont omniprésents et auraient gagné la bataille des idées.

[118] Pour en savoir plus sur ces deux influenceurs, voir mon article dans *The Conversation* de 2020 : « Papacito ou comment les youtubeurs d'extrême droite gagnent leurs abonnés ». URL : https://theconversation.com/papacito-ou-comment-les-youtubeurs-dextreme-droite-gagnent-leurs-abonnes-162690

L'utilisation de l'humour pour véhiculer des propos violents ou haineux est une pratique courante dans les milieux d'extrême droite en ligne (Vey et Perrier 2022). Cette stratégie d'expression se base sur l'idée que l'humour peut être utilisé comme un moyen de minimiser la gravité des propos tenus, tout en permettant de diffuser des idéologies et des discours discriminatoires. En effet, cette stratégie permet aux membres de ces communautés de se sentir protégés, car ils peuvent se cacher derrière l'humour pour justifier leurs propos, tout en évitant de se confronter directement aux critiques et aux condamnations de la part de la société. Cette pratique est également utilisée pour renforcer le sentiment de communauté entre les membres, qui se retrouvent dans l'adoption de valeurs et de discours communs.

Il convient également de souligner que les propos les plus violents et haineux ne sont pas toujours présents directement dans les messages échangés au sein de la communauté Le Rempart. En effet, ces idées et ces discours peuvent être véhiculés de manière plus subtile à travers les contenus partagés, tels que les memes, les images, les GIF, les vidéos ou les liens URL. Ces contenus peuvent souvent être présentés et traités comme des contenus humoristiques par les membres de la communauté, mais leur contenu peut néanmoins être extrêmement préjudiciable et véhiculer des messages de haine ou de discrimination. Cette forme d'expression peut être difficile à identifier et à combattre, car elle se situe à la frontière entre l'humour et la violence, et peut donc passer inaperçue aux yeux des personnes qui ne sont pas habituées à ce type de discours.

3.3.5. Une solidarité hégémonique

La solidarité observée dans cette communauté peut être qualifiée d’hégémonique en ce sens qu’elle se caractérise par la coopération entre des individus ou des groupes dominants, qui agissent conjointement pour maintenir leur pouvoir et exercer une domination sur les individus ou groupes dominés. Le Rempart est une bonne manifestation de cette solidarité, non pas car la structure qu’il incarne possède une domination en tant qu’institution (Le Rempart, possède un nombre réduit de membres comparativement à d’autres institutions politiques, ni ne possède un pouvoir légal ou concret puissant), mais parce qu’il contribue à la défense d’un ordre social hégémonique. J’emprunte cette qualification hégémonique d’Antonio Gramsci, que j’entends comme le maintien par un groupe dominant de son pouvoir non seulement par la force, mais

principalement en façonnant les valeurs, les normes et les croyances d'une société de sorte que les classes subordonnées acceptent leur statut inférieur comme normal et naturel (Gramsci 2002, 179 et 220). La solidarité observée se manifeste moins par l'échange de biens matériels (argent, objets, services) que sous la forme d'échanges de références culturels (la communauté a constitué une bibliothèque numérique de références conservatrices) et de conseils (pour mener à bien un business, pour draguer, pour se muscler). La majorité des échanges consiste à renforcer les valeurs des membres en se rassurant mutuellement sur des situations qu'ils décrivent comme difficiles (le célibat, une faible musculature, la dépendance financière, la sujétion à un employeur, la confrontation à des idées de gauche dans leur quotidien, etc).

Cette caractéristique renvoie à ce que DuFord (2022, 78) appelle la dimension psychique de la solidarité antisociale. Il s'agit d'une « forme de solidarité intériorisée qui inclut le partage d'objectifs formatifs entre au moins deux personnes, contre une troisième qui soit ne partage pas ces objectifs, soit s'y oppose directement. » [Traduction libre] (DuFord 2022, 78). Selon DuFord, cette solidarité est involontaire, individuelle et vise la domination (2022, 79). Si l'aspect individuelle et la visée dominatrice sont bien présent dans la communauté étudiée, l'aspect involontaire est plus difficilement mobilisable. Par involontaire, DuFord désigne des formes de solidarités où les individus sont cooptés ou socialisés. Elle permet d'inclure les formes faiblement institutionnalisées de solidarités qui émane directement des rapports sociaux sans être formalisées au sein de structures volontaires. Iel donne l'exemple du *boys club*, qui se constitue quand un groupe d'hommes développent une proximité dû à leur adhésion commune à l'hétéronormativité. Cela peut conduire à des comportements paradoxaux où des hommes adhèrent en public à la lutte féministe, mais en privé agissent et performe une masculinité toxique[119].

---

[119] Voir par exemple l'affaire de la « Ligue du LOL », un groupe composé majoritairement d'hommes journalistes qui insultaient et partageaient des messages sexistes sur leurs collègues femmes. Ces mêmes journalistes s'affichaient publiquement comme à gauche et féministes. Sur le sujet, voir l'article de Samuel Laurent, « Ligue du LOL : le classement sans suite de l'enquête confirme l'étiolement du scandale de 2019 » publié le 4 février 2023, URL : https://www.lemonde.fr/societe/article/2023/02/04/ligue-du-lol-le-classement-sans-suite-de-l-enquete-confirme-l-etiolement-du-scandale-de-2019_6160492_3224.html.

Cette forme de solidarité peut engendrer des alliances entre des groupes qui, autrement, seraient en concurrence. Par exemple, j'ai observé au sein du Rempart, des convergences idéologiques entre des membres porteur d'une lecture traditionnaliste du social (importance de la religion catholique, famille nucléaire, obédience monarchiste) et des membres, majoritaires dans le réseau, qui partagent une vision plus individualiste du social, d'obédience néolibérale, *a priori* en opposition avec les valeurs traditionnelles. Or, les deux groupes se retrouve sur l'idéologie masculiniste, qui permet à la fois de justifier une certaine atomisation du social et une vision patriarcale de la famille.

De plus, la solidarité développée par Le Rempart nuit aux fondements mêmes de la solidarité, car elle est construite autour de la valorisation de la masculinité hégémonique. La masculinité hégémonique est un ensemble de normes sociales qui valorisent la domination masculine, l'agression et la violence. Dans Le Rempart, elle est célébrée et encouragée. Ses membres sont encouragés à adopter des comportements masculins agressifs et à valoriser la force physique, l'endurance et la résistance à la douleur. Par exemple, les combats de boxes sont filmés et permettent la mise en scène de ces comportements afin d'intimider et d'inciter les membres absents à rejoindre les prochaines séances.

L'utilisation du terme « hégémonie » pour qualifier cette solidarité n'épuise pas toutes ses significations (Cervera-Marzal 2022). Une étude plus fine d'autres cas de solidarités hégémoniques pourrait aider à affiner le concept. L'hégémonie est notamment utilisée par Ernesto Laclau et Chantale Mouffe qui engagent une réflexion sur la poursuite d'unité dans l'hétérogénéité des mouvements de gauche (Cervera-Marzal 2022, 8). Cette réflexion est reprise au chapitre 7 afin de raffiner conceptuellement le type de solidarité observé dans cette communauté et de le replacer dans le concept plus large de solidarité mutilée définie dans le même chapitre. Cependant, il serait intéressant de pousser l'utilisation du concept de solidarité hégémonique dans de futurs travaux afin de poursuivre la réflexion sur cet aspect précis de solidarité exclusive.

Conclusion

En conclusion, ce chapitre s'est intéressé à une forme particulière de solidarité qui se développe à l’extrême droite du spectre politique. Nous avons vu que l’extrême droite se définit autour de trois éléments clés : une vision nationaliste ethnique de l’État, un antidémocratisme et un attrait pour l’autoritarisme. J’ai pris pour cas d’étude un réseau d’entraide et de sociabilité entre des anonymes qui partagent des idées d’extrême droite, fondé par un leader d’internet français populaire dans la « fachosphère ».

J’ai montré que cette étude de cas est pertinente pour imaginer une solidarité inclusive, car elle permet de comprendre comment la solidarité est mobilisée par l’extrême droite et en quoi cette mobilisation correspond à un projet politique ou à une stratégie politique de légitimation d’une idéologie oppressive. Nous avons vu que la moralisation de la diversité conduit à une essentialisation et une diabolisation de l’Autre, dans une dynamique schmittienne.

En étudiant la façon dont un courant idéologique conceptualise l’impossibilité d’une solidarité inclusive, j’ai souligné par contraste la façon dont les termes du débat ouvrent ou ferment la possibilité même de concevoir la solidarité. J’ai ainsi mis en évidence la nécessité de réfléchir aux conditions de possibilité d’une solidarité plus ouverte, en évitant les pièges de l’essentialisation et de la diabolisation de l’Autre.

Par ailleurs, nous avons vu que la « droite la plus extrême » a développé une conception propre de la solidarité, notamment inspirée du fascisme et du nazisme. Cette réactualisation permet de se questionner sur le caractère mutilé de cette solidarité en mettant à jour des raisons de rejeter cette forme de solidarité comme désirable.

Dans un premier temps, le chapitre a cherché à comprendre si la solidarité est un enjeu pour ces groupes, comme elle a pu l’être pour des mouvements plus anciens d’extrême droite, et surtout, de comprendre la façon dont elle est mobilisée par ces acteurs. Nous avons vu que la mobilisation de la solidarité par l’extrême droite peut être utilisée comme une stratégie de légitimation de leur idéologie oppressive et peut contribuer à la consolidation de leur base électorale.

Dans un second temps, il a été question de la manière dont la solidarité est conceptualisée par ces groupes, et comment cela informe notre compréhension de la réconciliation entre diversité et solidarité. Nous avons vu que la mobilisation idéologique spécifique à l'extrême droite peut nous donner des indications en négatif sur la façon de réunir les conditions de possibilité d'une solidarité plus ouverte et inclusive.

Enfin, il est possible de conclure que l'étude de cette forme particulière de solidarité à l'extrême droite est pertinente pour répondre à la question générale de ce travail sur les enjeux de la diversité et de la solidarité dans notre société. Elle nous invite à réfléchir aux conditions de possibilité d'une solidarité inclusive.

Dans le chapitre 7 je mobilise les observations du présent chapitre afin de tenir un propos normatif sur cette forme en lien avec le concept de solidarité mutilée. Il s'agira de mieux décrire ce qu'implique cette solidarité et en quoi elle n'est pas désirable.

Chapitre 6 – Penser les frontières de la solidarité à partir du bien commun. Le cas de l'interculturalisme européen comme solidarité néolibérale

Dans le chapitre précédent, j'ai étudié la façon dont la diversité pouvait être conceptualisée à l'extrême droite. Cela m'a permis de comprendre comment la composante "interdépendance" de la solidarité pouvait être mobilisée dans une rhétorique antiégalitaire afin de miner toute possibilité d'inclusion. Il s'agit dans ce chapitre de voir la position symétriquement opposée : une conceptualisation de la diversité inclusive qui ne parvient pas à créer les conditions de possibilité d'une solidarité politique, mais seulement celles d'une entraide individualisée.

Je poursuis ainsi l'investigation des formes moins désirables de solidarité, car ne comportant pas les conditions de possibilité permettant d'allier entraide et inclusion. Comme je l'ai développé au chapitre 2, la solidarité, telle qu'elle a été pensée par les solidaristes, provoque des tensions importantes avec certaines conceptualisations majeures de la liberté individuelle libérale. Tenant compte de ces résultats, dans ce chapitre, je considère que la solidarité politique n'est pas d'emblée compatible avec le libéralisme en tant qu'idéologie politique. Elle peut le devenir à condition d'être amandée, transformée. La réflexion menée dans ce chapitre consiste à s'interroger précisément sur cette modification de la solidarité à l'intérieur d'une forme spécifique de libéralisme contemporain. Je m'interroge sur ce que fait le néolibéralisme (Biebricher 2018; Brown 2015; Harvey 2007; Pineault 2011) à l'idéal de solidarité politique afin de la rendre inclusive. Ce questionnement est intégré dans la réflexion plus globale sur le dilemme progressiste. En effet, cette transformation de la solidarité par le néolibéralisme constitue à la fois une réponse (parmi d'autres) au dilemme progressiste et une façon d'envisager la supposée tension entre solidarité et diversité. L'enjeu de ce chapitre est de montrer, à l'instar des configurations analysées dans les deux chapitres précédents, que cette combinaison n'est pas désirable.

La forme de néolibéralisme étudié ici est appelée par Will Kymlicka néolibéralisme multiculturel (2015a, 10). Selon Kymlicka, il se caractérise par une inclusion de la diversité sans solidarité.

Contrairement à Kymlicka, je ne soutiens pas que cette forme de libéralisme n'est pas une solidarité. Je développe une position différente qui reconnait des éléments solidaires dans ce néolibéralisme. Cependant, cette forme de solidarité fonde l'entraide sur un engagement individuel au détriment d'un engagement collectif. Cette base individuelle m'amène à qualifier cette forme de solidarité comme étant insuffisante, car elle ne propose pas de justification de l'engagement aussi exigeant que la solidarité solidariste.

Pour Kymlicka, le cadre européen sur l'intégration (*European Framework on Integration*) (Carrera et Atger 2011; Carrera et Parkin 2011; Kostakopoulou 2010; Pascouau et Tineke 2012) serait un bon exemple de néolibéralisme multiculturel (Kymlicka 2016b, 5). Pour lui, l'inclusion se fait par une intégration par le marché conditionnée aux bénéfices économiques espérés par la promotion de la diversité (2016a, 171; 2016b, 5). Une rhétorique d'imbrication entre économie et diversité qui a été étudiée dans d'autres contextes d'économie de marché capitaliste (Murphy, O'Brien, et Watson 2003).

J'explore donc cette voie en me penchant sur les principes de justification de la solidarité et de la diversité au sein des textes fondateurs de l'Union européenne qui ont valeur constitutionnelle[120] afin de se focaliser non sur la façon dont les États membres mettent en œuvre ou non la solidarité et l'inclusion, mais sur la façon dont ces deux principes sont mobilisés et sur la compréhension de cette mobilisation au sein des idéologies politiques. Il s'agit de considérer ces textes comme des représentations du réel proposées par les locuteurs et ayant vocation à agir sur autrui dans un geste performatif cherchant l'adhésion du destinataire (Adam 2020; Ducrot 1972; Kerbrat-Orecchioni 1986).

J'analyse les fondements logiques portés dans ces textes au regard de la proposition théorique de Kymlicka. Je cherche à répondre à la question suivante : quelle place devrait avoir le bien

[120] Les textes suivants ont été pris en compte : Acte unique européen (1987), Traité sur l'Union européenne (1992), Traité d'Amsterdam (1997), Traité de Nice (2001), Traité de Lisbonne (2007), Charte des Droits fondamentaux (2007), Traité sur le fonctionnement de l'Union européenne (2012). Ces textes ont été sélectionnés car ils n'ont pas encore été exploités dans le cadre de la problématique spécifique du chapitre, à savoir la caractérisation d'une solidarité néolibérale multiculturelle. Les études existantes se basent essentiellement sur les rapports de la Commission européenne (Alkopher 2015) ou des rapports d'aide aux décideurs produits par l'administration bruxelloise (Knodt et Tews 2017).

commun dans la constitution d'une solidarité inclusive ? Pour répondre à cette question, je m'appuie sur l'analyse du cas européen en m'interrogeant sur la façon dont la solidarité est envisagée avec la diversité. Il s'agit de confirmer l'hypothèse de Kymlicka en la précisant : les textes fondateurs de l'UE mettent en œuvre une forme d'entraide et d'inclusion qui n'est pas articulée autour d'un bien commun, facilitant l'apparition du dilemme progressiste. Afin de répondre, plusieurs questionnements intermédiaires devront être éclaircis : quelle est la place de la solidarité dans les textes fondateurs de l'Union européenne ? Comment caractériser cette solidarité ? En quoi peut-elle être ou non qualifiée de néolibéralisme multiculturel ? Ce qui m'amènera à entrer en discussion avec la proposition de Kymlicka de solidarité nationaliste multiculturelle qu'il présente comme une alternative désirable à ce néolibéralisme multiculturel. J'ouvre le questionnement sur la place de la nation dans cette forme spécifique de solidarité en proposant une certaine conceptualisation du bien commun comme piste alternative au nationalisme multiculturel.

Ce chapitre explique pourquoi le bien commun – compris comme « bien pour nous » en tant que communauté politique (Taylor, 1997, 138) – est important dans la constitution d'une solidarité inclusive. S'interroger sur la relation entre bien commun et solidarité permet de rejeter une forme de solidarité primordialiste sociobiologiste (Van den Berghe 1986; 1990) et d'éviter de tomber dans les terminologies vagues employées par les défenseurs du dilemme progressiste[121] en donnant une profondeur au « bien pour nous » (Taylor, 1997, 138) porté par la solidarité. Le « nous » est conçu comme étant un accord collectif sur le bien commun compris en termes perfectionnistes, un bien commun qui rend les individus capables de poursuivre des conceptions du bien valables et de décourager les conceptions mauvaises ou vides (Escudier et Pélabay 2016, 147).

Afin de proposer une conceptualisation du lien entre solidarité et bien commun, je reprends les travaux des solidaristes qui considèrent que la solidarité doit servir le bien commun (Bourgeois

---

[121] David Goodhart va notamment employer le terme « own kind » pour qualifier les liens nationaux à la base de la solidarité. Il exprime une difficulté certaine à qualifier avec plus de précision ces liens – bien qu'il propose certains critères comme la langue – ce qui peut être interprété comme une vision de la nation qui se rapproche du primordialisme par cet aspect ineffable du lien national. Sur le caractère ineffable du primordialisme voir Anthony D. Smith (1998; 2010).

1896, 150, 100; Gide 1893, 11; Leroux 1840, 53) une idée qui se retrouve en dehors du courant solidariste (Bauman 2013, 3; Khushf 1999, 65; Laborde 2015; Paugam 2015, 15; Tiedemann 2018, 1). Cela m'amène à interroger l'ancrage idéologique de la conceptualisation solidariste en perspective avec la solidarité néolibérale multiculturelle. Quels sont les éléments de rupture ou d'accord entre d'un côté la façon dont les solidaristes conçoivent la relation solidarité et bien commun, et de l'autre, la façon dont la solidarité néolibérale multiculturelle est conçue dans les textes européens ? Malgré d'importantes similitudes concernant la propriété privée et l'importance du contractualisme (chez Bourgeois notamment), il existe un point de divergence saillant. Les solidaristes proposent une conceptualisation qui s'inscrit dans un cadre théorique républicain qui laisse une place importante à un principe holistique de bien commun. En tenant compte de cet ancrage, concevoir une solidarité inclusive devient possible en considérant que le critère le plus important pour constituer le bien commun visé par la solidarité doit être compatible avec l'idéal de non-domination (Pettit 2004), car ce dernier est un puissant rempart contre les dérives atomistes mises en exergue dans le multiculturalisme néolibéral, ce qui diminue le risque de dilemme progressiste.

1. Méthodologie et présentation des données

1.1. Analyse de contenu de documents institutionnels

Ce chapitre repose sur l'utilisation de données empiriques afin d'appuyer l'analyse théorique. Les données ont pour fonction de confirmer ou non la présence au sein des textes européens du type de solidarité évoquée par Kymlicka. Elles me permettent également d'enrichir la réflexion théorique en fournissant des éléments à penser dans la constitution d'une solidarité inclusive. Pour ce faire, le chapitre repose sur une analyse de contenu qui opérationnalise le concept de solidarité et celui de diversité pour le cas européen. Cette étude nous permet de comprendre comment ces deux concepts sont mobilisés dans les textes fondateurs de l'UE. L'analyse est guidée par la littérature existante sur le sujet. Ainsi, le codage effectué a été constitué à la fois à partir des interprétations existantes des textes européens sélectionnés, et à la fois sur les interprétations théoriques de Kymlicka.

1.2. La sélection du corpus

Bien que les textes analysés sont de nature différente, je les considère ensemble, compris comme un bloc législatif a valeur constitutionnelle (Grimm 2004; Kotzur 2017, 40-42). En effet, bien que le projet de constitution européenne ait échoué, ces textes contribuent à faire de l'UE une entité à part entière, dotée d'une intégration poussée de ses membres et d'une personnalité juridique propre. L'UE devient une organisation propre qui dépasse la simple addition de ses membres (Grimm 2004, 71). De plus, ces traités sont le fruit d'acteurs ayant des visées stratégiques et ne sont pas un simple support d'information (Bérut et Saurugger 2018). L'analyse de ces écrits permet de récolter des renseignements sur les stratégies ainsi que la circulation des idées et les discours dominants (Devin, 2016).

1.3. Les étapes du codage

Cette étude s'intéresser à la façon dont la solidarité est mobilisée en tant que notion au sein des institutions européennes. Plus précisément, je me focalise sur la façon dont le projet européen intègre ou non l'idée de solidarité et si oui comment elle s'insère dans la vision générale du politique. De là, j'analyse les manifestations directes ou les signes faibles d'un dilemme progressiste. Par signes faibles, il s'agit de repérer des éléments qui cadrent la solidarité comme étant opposée à la diversité. Par exemple, dans un rapport de l'Institut européen d'administration publique qui s'intéresse aux leviers pour développer la solidarité au sein de l'UE, les auteurs considèrent d'emblée que la solidarité implique une similarité forte, un « *feeling of kinship* » (Hartwig et Phedon 2003, 1) sans pour autant préciser sur quoi porte cette similarité. Ils n'explicitent pas l'existence d'un dilemme progressiste, mais ils proposent un cadrage favorable à l'apparition d'un tel dilemme. Je propose d'examiner de la même façon les textes fondateurs de l'UE en posant la question suivante : la conception de la solidarité dans les textes analysés, est-elle en opposition avec les différentes formes de diversité mentionnées dans ces textes ?

À partir de la littérature existante, j'ai établi une grille d'analyse (annexe 1), afin de coder les passages du corpus qui se réfèrent aux notions suivantes : la solidarité, la diversité, le bien commun et l'économie. Pour Kymlicka, la diversité est toujours conçue au sein d'une vision d'économie de marché dans la doctrine européenne. C'est pourquoi un codage des passages

relatifs à l'économie de marché a été créé. Le codage sur le bien commun vise à mettre en lumière l'existence ou non de conception du bien commun et sa relation avec la solidarité et la diversité. À cela s'ajoute une série de 12 codes de contrôle établi à partir d'un repérage systématique des mots clefs les plus courants dans le corpus (État, banque, sécurité, droit, etc). Il s'agit d'avoir des variables de comparaison pour mesurer l'importance des premiers codes relativement à d'autres codes courants.

Pour chacun de ces codes, une version étendue (EXT) et une version restreinte (RES) ont été intégrées dans la grille de codage. Par exemple, pour la solidarité, la version restreinte concerne les passages qui mentionnent exclusivement le mot « solidarité », tandis que la version étendue intègre tous les passages qui en plus réfèrent à l'idée de solidarité sous la forme d'entraide ou de redistribution sans mentionner le mot « solidarité ». De là, un codage systématique a été effectué à l'aide de l'outil dictionnaire de MAXQDA. Cet outil permet de réaliser une analyse semi-automatique exhaustive du corpus à l'aide d'un thésaurus. Les entrées du thésaurus sont constituées à partir de mots-clefs (par exemple « entraide »), chaque mot-clef est relié à un code analysé (par exemple « Solidarité EXT »). Ainsi, la présence dans le corpus d'un ou de plusieurs mots-clefs prédéfinis par le chercheur indique au logiciel les segments à coder ainsi que le code à utiliser. Compte tenu de la taille du corpus, une analyse manuelle aurait été bien plus longue et moins fiable. Cependant, la validité des résultats se situe en amont du codage (puisque celui-ci est effectué automatiquement après définition du thésaurus) : dans le choix des mots-clefs utilisés pour définir les entrées du thesaurus (Roy et Garon 2022, 161).

L'ensemble du corpus est constitué 1196 pages réparties sur 8 documents. Seulement 30 segments ont été repérés et assignés à la catégorie de code « bien commun » (aucun code RES n'a pu être établi pour le bien commun dû à l'absence de l'expression exacte dans le corpus) tandis que la catégorie économie (RES et EXT) comporte 306 segments, la catégorie diversité (RES et EXT) comporte 213 segments et la catégorie solidarité (RES et EXT) en comporte 313.

2. Le concept de solidarité dans le projet d'intégration européenne

Avant toute chose, il est important de faire un état des lieux de la place de la solidarité en tant qu'idée politique au sein des textes fondateurs de l'Union européenne.

La solidarité est une valeur largement invoquée dans la politique européenne (Knodt et Tews 2017; Lynch et Kalaitzake 2020; Sangiovanni 2013) y compris dans des productions internes comme le rapport « des cinq présidents » qui s'inscrivent davantage dans une discussion à l'égard du marché économique (Juncker 2015). La solidarité est présentée comme un principe fondamental dès la création de la Communauté européenne du charbon et de l'acier (CECA) en 1951 (Sangiovanni 2013, 213-15). Elle n'a cessé d'être convoquée dans les textes qui suivirent, notamment dans l'Acte unique européen (1986), le traité de Maastricht (1992) et le traité de Lisbonne (2006). Le concept apparaît 64 fois (Solidarité RES) dans les textes du corpus dont 21 fois dans le Traité de Lisbonne qui possède la plus grande occurrence suivie par le Traité sur l'Union européenne (14 occurrences). Dans le Traité de Lisbonne, elle est érigée en valeur liant à la fois les citoyens et les États membres, rendant sa place prépondérante dans l'orientation des nouvelles politiques européennes (Sangiovanni 2013). Ainsi, dans l'article 1bis un on peut lire :

> L'Union est fondée sur les valeurs de respect de la dignité humaine, de liberté, de démocratie, d'égalité, de l'État de droit, ainsi que de respect des droits de l'homme, y compris des droits des personnes appartenant à des minorités. Ces valeurs sont communes aux États membres dans une société caractérisée par le pluralisme, la non-discrimination, la tolérance, la justice, la solidarité et l'égalité entre les femmes et les hommes (Lisbonne, 2007).

Ce résultat n'est pas surprenant, car le Traité de Lisbonne fait état d'une clause de solidarité régissant notamment les relations entre États membres face aux difficultés économiques, aux catastrophes naturelles et au terrorisme.

Documents	Mots	Solidarité (code étendu)	Solidarité (code restreint)
Acte unique européen (1987)	8916	1	1
Charte des droits fondamentaux (2007)	5004	11	2
Traité de Lisbonne (2007)	93409	44	23
Traité d'Amsterdam (1997)	52875	15	5
Traité de Nice (2001)	30040	3	0
Traité sur l'Union européenne (2016)	70695	20	16
Traité sur l'Union européenne (1992)	66271	26	9
Traité sur le fonctionnement de l'Union européenne (2012)	116038	45	13

Tableau 2. – Fréquence des occurrences des codes solidarité par document

Dans le corpus, la solidarité (RES) est mobilisée dans 15 différents contextes. Ces contextes d'utilisation permettent de préciser qui sont les acteurs de la solidarité (peuples, États, acteurs intermédiaires), dans quels domaines elle est mise en œuvre (immigration, sécurité, international, économie), mais également quelle est sa portée juridique (est-t-elle évoquée comme une simple déclaration de principe ou est-t-elle coercitive ?).

2.4 Solidarité	
2.4.1 Solidarité EXT (code étendu)	146
2.4.2 Solidarité RES (code restreint)	103
2 ».4.2.1 Entre générations	1
2.4.2.2 Déclaration de principe	21
2.4.2.3 International / humanitaire	10
2.4.2.4 Entre États	29
2.4.2.5 Immigration	2
2.4.2.6 Solidarité économique ou financière	11
2.4.2.7 Sécurité	10
2.4.2.8 Fonctionnement des institutions	2
2.4.2.9 Pologne (demande d'exception)	1
2.4.2.10 Entre les peuples	4
2.4.2.11 Au sein de la société civile	3
2.4.2.12 Diversité culturelle	3
2.4.2.13 Coercitif (obligation / devoir)	3
2.4.2.14 De l'État vers sa population	1
2.4.2.15 Avec l'Outre-mer	1

Tableau 3. – Liste et fréquences des codes et sous-codes liés à la solidarité

Clef de lecture : La thématique de l'immigration est mobilisée 2 fois dans les passages du corpus relatifs à la solidarité.

À ce stade, il est déjà possible de voir que la solidarité dans les textes fondateurs concerne en premier lieu les États membres et qu'elle est surtout mobilisée comme une déclaration de principe. Par exemple, le Traité de Lisbonne établit la solidarité comme une des valeurs promues par l'UE : « Ces valeurs sont communes aux États membres dans une société caractérisée par le pluralisme, la non-discrimination, la tolérance, la justice, la solidarité et l'égalité entre les femmes et les hommes. » (Lisbonne, 2007, 13). Il est intéressant également de remarquer la présence de la thématique sécuritaire (10 occurrences) en lien avec la solidarité.

Le juriste spécialiste du droit européen, Markus Kotzur, note que la solidarité n'est pas seulement un principe général d'orientation morale, mais qu'elle a également des fondements juridiques dans le droit primaire de l'UE qui peuvent mener à des procédures judiciaires (2017, 44). Par exemple, le chapitre IV de la Charte des droits fondamentaux, approuvé à Nice en 2001, intitulé « Solidarité », a établi de nouveaux droits individuels et collectifs sur le marché du travail et des droits à différentes formes de protection sociale. Elle est également inscrite comme une valeur fondamentale dans l'art. 2 du Traité sur l'Union européenne (TUE) (Geiger et al. 2015, 1033).

La solidarité est également l'objet de désaccords importants qui ne peuvent être repérés dans le corpus. Elle est mobilisée selon des registres et des principes de justification différents par les acteurs politiques. Elle est souvent utilisée pour mentionner les politiques sociales ou état-providentielles (Baldwin 1990; Eriksen 2017). Elle est aussi utilisée afin de questionner l'élargissement ou le rétrécissement des frontières de l'entraide, à savoir qui est inclus et qui ne l'est pas dans la solidarité (Takle 2019) ou pour désigner des formes de reconnaissance (Kymlicka 2015). Cette diversité d'usage incite à voir la solidarité comme un hybride idéologique ayant une fonction instrumentale et pouvant s'insérer dans différents contextes politiques (Stjernø 2015, 13) sans avoir été défini ni réalisé dans la pratique au sein de L'UE (Grimmel, Giang, et Grimmel 2017).

Michèle Knodt et Susanne My Giang (2017, 51) repèrent quatre formes de solidarité dans les textes juridiques et les rapports produits par l'administration européenne : la solidarité transnationale, la solidarité internationale, la solidarité supranationale et la solidarité intergouvernementale. Elles sont classées sur deux critères : l'horizontalité/verticalité de leur

déploiement et le type d'acteurs concernés (individus ou collectifs) (Knodt et Tews 2017, 50). Ainsi, la solidarité transnationale et la solidarité internationale se déploient sur des liens horizontaux, tandis que la supranationale et l'intergouvernementale sont fondées sur des liens verticaux. Les solidarités transnationales et supranationales sont classées comme étant organisées et dirigées par et vers les individus tandis que les solidarités internationales et intergouvernementales sont mises en œuvre par et pour des collectifs.

Cette typologie se retrouve dans le corpus analysé. La solidarité transnationale est la plus évoquée (29 occurrences), tandis que la solidarité supranationale ne représente que 8 occurrences. Cependant, ces 8 occurrences sont qualitativement significatives puisqu'elles apparaissent dans les parties des textes étudiés qui sont structurants dans la compréhension de la solidarité en tant que valeur et pas seulement en tant qu'instrument de fonctionnement institutionnel. En effet, la solidarité transnationale est d'abord mobilisée comme un rappel de l'objectif d'harmonisation juridique, économique et politique de l'UE. Par exemple, dans le préambule de l'Acte unique européen de 1987, on peut lire :

> CONSCIENTS de la responsabilité qui incombe à l'Europe de s'efforcer de parler toujours davantage d'une seule voix et d'agir avec cohésion et solidarité afin de défendre plus efficacement ses intérêts communs et son indépendance , ainsi que de faire tout particulièrement valoir les principes de la démocratie et le respect du droit et des droits de l'homme , auxquels ils sont attachés, afin d'apporter ensemble leur contribution propre au maintien de la paix et de la sécurité internationales conformément à l'engagement qu'ils ont pris dans le cadre de la charte des Nations unies (Acte unique européen 1987, 2)

En contraste, lorsque la solidarité supranationale est évoquée, elle l'est dans une compréhension sociale, plus proche de l'acceptation classique état-providentielle. Il est notamment fait référence à plusieurs reprises de l'importance des

> La Conférence souligne l'importance que revêt, dans la poursuite des objectifs de l'article 117 du traité instituant la Communauté européenne, une coopération entre celle-ci et les associations de solidarité et les fondations en tant qu'institutions responsables d'établissements et de services sociaux (Traité sur l'Union européenne 1992, 103)

Elle est également évoquée en tant que valeur parmi d'autres qui doit être visée, sans pour autant préciser son contenu :

> Elle contribue à la paix, à la sécurité, au développement durable de la planète, à la solidarité et au respect mutuel entre les peuples, au commerce libre et équitable, à l'élimination de la pauvreté et à la protection des droits de l'homme, en particulier ceux de l'enfant, ainsi qu'au strict respect et au développement du droit international, notamment au respect des principes de la charte des Nations unies. (Lisbonne, 2007, 13)

Il est intéressant de noter que dans les textes analysés, la solidarité est différenciée de la justice. Par exemple, dans le Traité sur L'Union européenne on peut lire « Ces valeurs sont communes aux États membres dans une société caractérisée par le pluralisme, la non-discrimination, la tolérance, la justice, la solidarité et l'égalité entre les femmes et les hommes » (2016, 14) Pourtant, il est courant de placer la justice (sociale) comme un élément soit visé, soit constitutif de la solidarité dans une compréhension libérale de cette dernière.

Dans les parties qui suivent, je me focalise donc sur la solidarité supranationale et la solidarité transnationale qui semblent être les véhicules principaux de ce que Kymlicka décrit comme multiculturalisme néolibéral (2015a, 10). Elle vise à créer un lien direct entre individus et institutions européennes en contournant – par la création de nouvelles lois – les systèmes légaux nationaux (Preuss 1999, 286). Ce lien direct créer les conditions favorables de la destruction du *demos* qui caractérise le néolibéralisme (Brown 2015, 19). Le néolibéralisme semble s'opposer au collectivisme sous des formes diverses et pas uniquement sous sa forme socialiste (Biebricher 2018, 21). En créant des politiques qui rendent les individus dépendant d'une autorité centrale, une conception de la solidarité qui serait majoritairement supranationale constitue un bon moyen de mise en place d'une politique néolibérale de désolidarisation des individus de collectifs intermédiaires. Le néolibéralisme tend à séparer la société de l'État. En créant un espace où les individus seraient rois et réguleraient seuls et pacifiquement leurs rapports, en les contractualisant, le tout à l'intérieur du cadre du jeu libéral (Biebricher 2018, 23-25). La solidarité supranationale incarne à l'échelle européenne cette conception du social. La solidarité est ainsi comprise comme une mesure de compensation face aux maux du marché libéral sans pour autant contester son existence : « Il s'agit de domaines dans lesquels l'intégration économique et l'achèvement du marché intérieur européen sont censés être complétés par des mesures de compensation et une dimension sociale renforcée » [Traduction libre] (Knodt et Tews 2017, 52).

Les deux autres formes de solidarités ne sont pas traitées dans le reste de l'argument. En effet, la solidarité transnationale concerne des formes de solidarités méso, mises en œuvre par des acteurs intermédiaires entre la société civile et l'État qui ne sont pas l'objet de cette thèse, bien que leur importance soit certaine dans une compréhension exhaustive de la solidarité politique (Knodt et Tews 2017, 52). Les solidarités mises en œuvre dans les programmes humanitaires et la solidarité issue de techniques administratives (Knodt et Tews 2017, 52-53) sortent également du champ d'étude de ce travail. Ce que Knodt et Tews nomment solidarité issue de techniques administratives ne relève moins de la solidarité politique et plus de l'harmonisation et l'uniformisation administrative entre les pays membres. Concernant la solidarité humanitaire, elle semble sortir du questionnement de ce chapitre sur l'importance d'un bien commun dans la constitution d'une solidarité inclusive, car elle ne vise pas l'inclusion des nouveaux venus. Cependant, il serait intéressant pour de futurs travaux de s'intéresser à cette solidarité comme une forme d'élargissement de la communauté solidaire au-delà des frontières nationales des États membres.

3. Libéralisme et politiques de la diversité

Avant d'aller plus loin dans l'analyse, il est nécessaire de recontextualiser les conflits théoriques qui ont cours afin de comprendre comment le néolibéralisme multiculturel de l'UE s'insère dans ces querelles.

Dans ce chapitre, le libéralisme n'est pas compromis comme tradition philosophique dont les représentants contemporains au sein du champ du multiculturalisme[122] seraient, entre autre, Will Kymlicka (2001a), Joseph Raz (1995) ou Charles Taylor[123] (1989; 2007). Dans le chapitre 2, j'ai explicité l'idée que réconcilier la solidarité avec les éléments de base du libéralisme en tant

[122] Cette tradition offre des voies de réconciliations possibles avec la diversité comprise comme diversité culturelle et éthique à travers ces auteurs multiculturalistes

[123] La contribution de Charles Taylor peut être également qualifiée de républicaine si l'on considère sa position dans « *Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate* » (1989). Je reprends cette interprétation républicaine de Taylor dans la dernière partie de mon développement.

qu'idéologie politique[124] – c'est-à-dire comme ensemble d'idées, de croyances ou de valeurs qui sont articulés ensemble et de façon récurrente pour former une carte de compréhension de la réalité (Freeden 2006, 20) – soulevait de nouvelles tensions. Je reprends cette compréhension du libéralisme et du néolibéralisme comme étant deux idéologies politiques partageant des éléments idéels communs. Ainsi, certains des éléments dégagés au chapitre 2 à l'égard de l'idéologie libérale sont communs avec le néolibéralisme[125] (ontologie individualiste et conception négative de la liberté). C'est donc dans une logique d'économie des arguments[126] et la volonté d'explorer la possibilité d'une alternative dans une autre tradition idéologique que je préfère prendre de la distance avec le libéralisme en tant qu'idéologie politique, bien que je reconnais la possibilité de forger des formes de solidarité à l'intérieur du libéralisme, comme celle de Max Pensky qui s'appuie sur les travaux de Jürgen Habermas (2008). Même dans cette version libérale inspirée par Habermas, Max Pensky reconnaît la proximité idéologique de sa démarche avec l'idéologie républicaine (Pensky 2008, 2, 106-7) bien qu'il considère sa version comme supérieure (Pensky 2008, 112). Une remarque que l'on retrouve ailleurs dans la littérature au sujet de la vision habermassienne de la solidarité qui ne se détache pas complètement du républicanisme en reprenant certains de ces éléments (Khan 2013, 321) telle que la nécessité de solidarité civique (Khan 2013, 323), mais tout en reconnaissant l'importance d'une base commune, elle échoue à reconnaître l'intégration de l'éthique dans le politique en désubstantialisant le bien commun (Khan 2013, 325).

3.1. Néolibéralisme multiculturel

Pour Kymlicka, la combinaison en occident dans les années 1980 de la montée des politiques multiculturelles avec la promotion du néolibéralisme a créé une forme de multiculturalisme néolibéral qui promeut l'inclusion sans la solidarité. Cette forme de multiculturalisme a provoqué

---

[124] En ce sens je rejoins la lecture proposée par Charles Taylor du libéralisme comme un « *fighting creed* » dans « *Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate* » (1989).

[125] Bien entendu, le libéralisme est un concept plus riche et large, qui est à la fois une doctrine, une politique mais aussi une période de l'histoire du capitalisme (Haber 2013, 141).

[126] Les solidaristes étant proches de la philosophie républicaine, il semble *a priori* plus simple de rester dans ce cadre théorique pour penser ce concept en relation avec la diversité. Nous le verrons par la suite, cette voie n'est pas exempte de nouvelles tensions.

des *backslashs* (Vertovec et Wessendorf 2010) et a été particulièrement étudiée en Australie (Murphy, O'Brien, et Watson 2003) et aux États-Unis (Au 2016; Spence 2012). Afin d'appliquer ce concept au conn

texte européen, Kymlicka s'appuie sur l'étude systématique des textes centraux de la Commission européenne (CE) et les discours des commissaires européens entre 1990 et 2013 réalisée par le politologue Tal Dingott Alkopher (2015). Kymlicka considère que la nouvelle rhétorique européenne de l'interculturalisme ressemble à l'ancienne rhétorique des années 1990 du multiculturalisme néolibéral (2016b, 2). Elle privilégie l'interaction entre les ethnies et les religions comme moyen d'accroître les bénéfices de la diversité culturelle, tout en ignorant les structures économiques, politiques et sociales plus profondes au niveau national qui génèrent des désavantages (Kymlicka 2016b, 2). Kymlicka considère que le multiculturalisme néolibéral traduit une conception réductrice de l'égalité en une égalité d'accès (ou d'exposition) au marché, à consommer et vendre des biens culturels (2015, 7).

Mon analyse va dans le sens de cette interprétation. Les occurrences des passages consacrés à la diversité sont dans la majorité des cas associés à l'économie de marché. Parmi les quatre notions étudiées (solidarité, diversité, économie et bien commun), l'économie et la diversité sont les deux termes dont l'association est la plus forte, tandis que le bien commun n'est jamais associé à la solidarité. Par exemple, le paragraphe 3 du traité de Lisbonne cadre ensemble l'objectif de solidarité (contenu dans les notions de protection sociale, progrès social et solidarité intergénérationnelle) et le développement du libre marché.

> L'Union établit un marché intérieur. Elle œuvre pour le développement durable de l'Europe fondé sur une croissance économique équilibrée et sur la stabilité des prix, une économie sociale de marché hautement compétitive, qui tend au plein emploi et au progrès social, et un niveau élevé de protection et d'amélioration de la qualité de l'environnement. Elle promeut le progrès scientifique et technique.
>
> Elle combat l'exclusion sociale et les discriminations, et promeut la justice et la protection sociales, l'égalité entre les femmes et les hommes, la solidarité entre les générations et la protection des droits de l'enfant (Lisbonne 2007, 13).

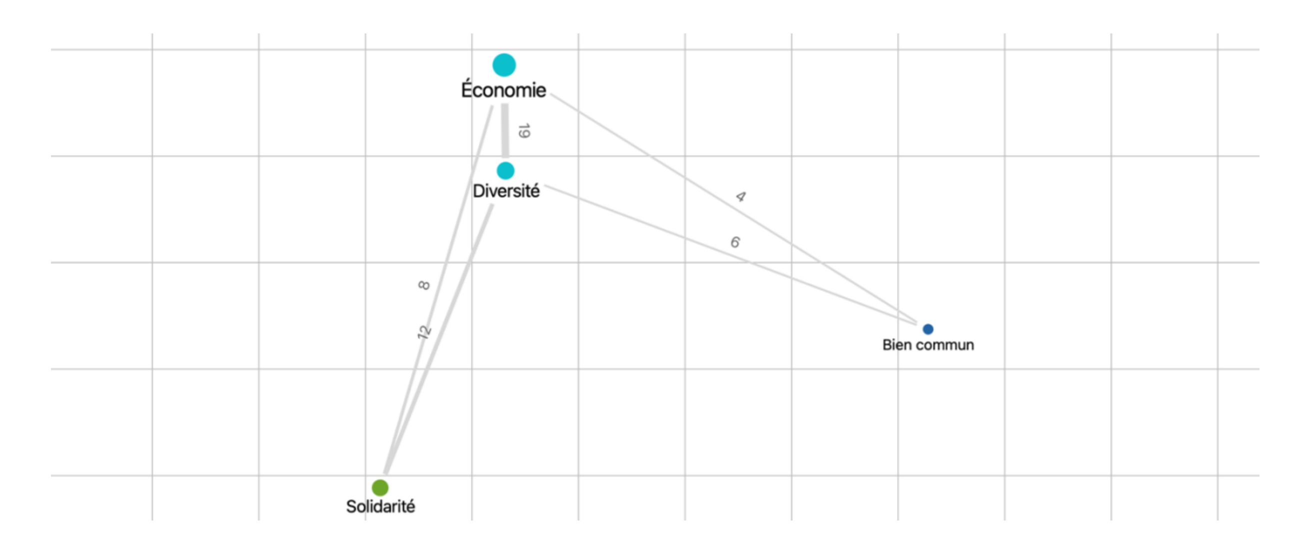


Figure 3. – Spatialisation des codes par co-occurrence

Clef de lecture : les thèmes « économie » et « diversité » sont mobilisés ensemble dans 19 occurrences du corpus étudié. Ils sont relativement plus proches l'un de l'autre que les autres thématiques (calculé sur le nombre de phrases qui séparent chaque occurrence dans les textes).

Si la doctrine de l'interculturalisme européen n'est pas explicitement présente dans les textes du corpus (puisqu'il s'agit d'une doctrine issue des rapports produits par la Commission européenne), on retrouve un cadrage favorable à ce dernier par la proximité thématique entre économie et diversité. Une proximité qui apparaît au graphique 1 lorsque les thématiques sont représentées en fonction de leur proximité d'occurrence dans les textes analysés. Tandis que les occurrences liées au bien commun et à la solidarité sont éloignées (aucune co-occurrence observée), la diversité et l'économie apparaissent en même temps dans les textes (19) et dont la proximité spatiale est réduite (représenté par la longueur du trait qui les sépare). Cette proximité spatiale réfère aux passages dans lesquels les deux thématiques se suivent.

En ce sens, apparaît dans le corpus une manifestation de la doctrine interculturelle comprise en tant que forme du néolibéralisme (Kymlicka 2015, 6), car elle incarne un de ses traits essentiels : elle transpose les questions politiques et sociales liées à la diversité en problématiques individualisées et reliées au marché (Biebricher 2018, 82-83).

Dans le corpus étudié, la diversité est comprise avant tout en termes de diversité nationale dans le cadre d'une intégration au marché commun. Par exemple, l'article 1 du Traité sur l'Union

européenne (1992) établit une formulation reprise et consolidée plus tard dans le Traité sur le fonctionnement de l'Union européenne (TFU 2012, article 151) :

> À cette fin, la Communauté et les États membres mettent en œuvre des mesures qui tiennent compte de la diversité des pratiques nationales, en particulier dans le domaine des relations conventionnelles, ainsi que de la nécessité de maintenir la compétitivité de l'économie de la Communauté (TUE 1992, article 1)

La littérature sur les politiques d'inclusion de la diversité à l'échelle européenne tend à montrer que la doctrine de l'interculturalisme revendiquée par la Commission européenne comme ligne politique directrice ne constitue pas un modèle d'intégration cohérent et consensuel au sein de l'UE (Carrera 2005; Carrera et Atger 2011; Carrera et Parkin 2011; Carrera et Wiesbrock 2009; Kostakopoulou, Carrera, et Jesse 2009; Schain 2009).

> Il semble que l'interculturalisme soit un moyen pour l'UE de répondre, plutôt que d'ignorer (ou de nier), aux perceptions d'insécurité sociétale et aux sentiments de menace dans les sociétés européennes en sécurisant raisonnablement le « sentiment d'appartenance » (plutôt qu'une « identité commune ») de tous les résidents européens, sans renoncer à ses valeurs de diversité culturelle ni diaboliser davantage l'« autre » incarné par l'immigration. En d'autres termes, il s'agit d'une manière de « gérer la sécurisation ». [Traduction libre] (Alkopher 2015, 442)

L'interculturalisme peut être considéré comme une façon de réconcilier ceux qui considèrent la diversité comme une menace et ceux qui la considèrent comme une richesse (Alkopher 2015, 442) en fluidifiant les repères identitaires communs par un désépaississement du commun (Alkopher 2015, 445). Ce désépaississement du commun amenuise le bien commun en le limitant à des rapports civiques. L'interculturalisme sécurise en négatif la diversité culturelle sans pour autant proposer de l'inclure dans un projet de bien commun.

Afin d'éviter cette forme d'inclusion sans solidarité, Will Kymlicka considère qu'il faut envisager une approche nationaliste de la solidarité (2015a; 2016b). La nation a été (Johnston et al. 2010; Banting et Kymlicka 2006, 39; McEwen 2006, 252) et semble être encore le cas dans certains contextes (Singh 2017) le moteur d'un engagement soutenu pour la justice sociale et peut, selon Kymlicka, jouer ce rôle de moteur dans des contextes multiculturels. Pour ce faire, la nation doit être reconfigurée afin d'être repensée comme un sentiment d'appartenance multiculturel (Kymlicka 2016b, 5). Contrairement à une opinion répandue, Kymlicka n'oppose pas les politiques

multiculturelles[127] et le sentiment d'appartenance national (au sens de *common nationhood*), mais considère que les deux peuvent aller ensemble et même se renforcer (Banting et Kymlicka 2006, 39).

3.2. Nation et solidarité multiculturelle

La nation est privilégiée comme facteur d'une solidarité politique, opposée au multiculturalisme néolibéral, car elle permettrait de stabiliser le *démos* — compris comme l'ensemble des individus dépositaires de la souveraineté — en générant des préférences convergentes sur l'unité politique dans laquelle nous devrions construire la démocratie (Kymlicka 2015, 3). Elle permettrait d'aider à fixer un consensus sur le nombre et la qualité des frontières des unités politiques à l'intérieur desquelles nous devons prendre les décisions (Kymlicka 2015, 3). En somme, la nation permettrait de fixer les limites du « qui » de la démocratie et par incidence, de la solidarité.

La nation fournit un sentiment d'appartenance et le désir d'agir collectivement, ce qui amène les individus à se voir comme appartenant à une unité politique. Pour Kymlicka, cela les incite à agir ensemble, comme un peuple malgré leurs divergences idéologiques (2015a, 3). Il explique que la nation permet l'implication continue nécessaire à la création et au maintien d'institutions justes à la base de la solidarité en s'appuyant sur la réflexion de Bauman (2013). Ce dernier revendique l'importance de l'engagement quotidien et dépassionné dans le maintien de la solidarité, en contraste avec ce qu'il nomme « solidarité de carnaval », qui sont des formes d'expression courtes et intenses de la solidarité, qu'il compare à des soupapes de décompression nécessaire dans certains contextes où l'injustice se fait trop pesante (Bauman 2013, 2). Cependant, la valeur de la solidarité doit être recherchée non dans ces solidarités de carnaval, mais dans un engagement quotidien face à une commune oppression[128]. Ce cadrage de la solidarité semble plus difficile au sein d'une approche de la solidarité qui place au centre la nation et la liberté individuelle comprise comme autonomie. Deux composantes essentielles de la théorie de Kymlicka. La contestation

[127] Ensemble de politiques qui « vont au-delà de la protection des droits civils et politiques fondamentaux garantis à tous les individus dans un État libéral-démocratique, pour étendre également un certain niveau de reconnaissance publique et de soutien aux minorités ethnoculturelles afin de permettre l'expression de leurs identités et pratiques distinctes » (Banting et Kymlicka 2006, 1) (Traduction personnelle).

[128] Bauman donne l'exemple des ouvriers réunis en syndicats face à l'exploitation patronale capitaliste.

d'une situation d'oppression peut se faire autrement qu'en mobilisant le concept de nation et il semble que l'engagement qu'elle implique ne peut pas être compris comme une simple manifestation de liberté individuelle. Par exemple, Young explique en quoi l'oppression peut survenir même dans une société libérale qui reconnaît la liberté individuelle comprise comme celle d'agents autonomes (2004, 54). L'argument de Young (2004) met en avant l'importance d'une vision politique de la liberté.

Kymlicka mobilise le concept de nation comme un moteur permettant de contrebalancer le déficit d'engagement qui peut survenir dans une société où la liberté est avant tout un concept individuel. Cette mobilisation est compréhensible depuis une perspective historique où nation et solidarité politique partagent une partie de leur chronologie. Cependant, si l'on peut reconnaître que la nation a permis l'avènement des États-providence en Europe (Bauman 2013, 3), ce n'est pas la nation qui est la base de justification de la solidarité, mais bien le souci du bien commun (Bauman 2013, 3-4). Il s'agit d'une nuance qui a son importance dans le cadre d'une solidarité inclusive. Allons plus en détail sur ce point.

3.3. Nation et bien commun

Kymlicka se focalise sur la nation comme condition de possibilité pour la solidarité multiculturelle. Cependant, il semble que la nation soit une condition de possibilité non nécessaire à ce type de solidarité. Les raisons qu'il évoque pour défendre cette position semblent en réalité soutenir l'importance du bien commun, et non de la nation.

Kymlicka s'appuie sur les travaux d'Arto Laitinen et d'Anne Brigitta Pessi (2014) pour soutenir l'importance de la nation dans l'apparition de la solidarité. Cependant, plus que la nation, c'est le souci du bien commun qui rend possible la solidarité politique (Laitinen et Pessi 2014, 1-2). Arto Laitinen et d'Anne Brigitta Pessi défendent l'idée que le lien entre solidarité et bien commun est un critère fondamental dans la caractérisation de la solidarité sur le plan politique (2014, 2). Les autres formes d'entraide concurrentes de la solidarité, telle que la charité, l'altruisme, le soin ou l'abnégation font appel à un « tu-centrisme » (*thou-centrism*) alors que la solidarité fait appel à un « nous-centrisme » (Laitinen et Pessi 2014, 2). Le souci du bien commun permet de justifier la prise en considération d'autrui dans la conception du bien-être (*welfare*). Le bien-être est ainsi

compris comme un bien commun qui ne peut être réalisé seul, ou par des associations contractuelles, mais comme une pratique commune qui concerne le « nous » et non le « je-vous » (Laitinen et Pessi 2014, 3).

Le concept de nation possède également une tendance à l'élargissement du champ éthique et politique, constituant un « nous ». Cependant, la nation ne garantit par l'inclusion — dans le cadre d'un nationalisme primordialiste et pérennialiste (Eller et Coughlan 1993) — et ne semble pas être le concept le plus efficace pour comprendre des situations d'exclusion liées à l'immigration ou au racisme. Les conceptualisations inclusives de la nation reposent sur une conception civique du « nous », qui reste néanmoins marquée par des éléments non volitionnels (langue de naissance, histoire et religion notamment) (Mișcoiu 2010; Özkırımlı 2017). Kymlicka lui-même sépare deux formes de reconnaissances, entre celle dirigée vers les groupes nationaux défavorisés (droits à l'autonomie gouvernementale) et celle dirigée vers les groupes issus de l'immigration (droits polyethniques[129]) (2001a).

Lorsque Kymlicka met en avant la possibilité d'une identité nationale composée d'une agrégation d'identités multiples, il cherche à réconcilier nation ethnique et nation civique (qui est en réalité une communauté civico-politique chez lui). Cependant, en réintroduisant la nation, il ajoute une variable supplémentaire d'exclusion. En effet, une communauté nationale, même civique, n'offre pas de garantie d'inclusion. Parfois même, l'exclusion est une caractéristique fondamentale de l'identité, car d'elle dépend la survie du groupe. Par exemple, le gouvernement fédéral canadien utilise le traçage linéal afin de prouver l'appartenance à une communauté autochtone, et ainsi pouvoir attester que les personnes qui en font la demande sont issues d'une lignée désavantagée[130].

Kymlicka rejoint la littérature qui ancre le nationalisme comme une force progressiste (Moore 2001 ; Miller 1995 ; Tamir, 1993 ; Gans 2003 ; McCormick 1999 ; Canovan 1996) ayant rendu possible l'avènement de politiques solidaires. Cependant, même si la nation a joué un rôle certain dans l'apparition de systèmes de solidarité étatistes, conserver cette unité politique dans le cadre

[129] Ces droits sont aussi applicables, dans certaines conditions, aux groupes nationaux.

[130] Loi sur les Indiens, L.R.C. (1985), ch. I-5

d'une réponse au dilemme progressiste soulève des problèmes supplémentaires. La nation peut autant être un facteur d'union, comme elle a été le cas dans la construction de beaucoup d'États européens dans leur forme contemporaine – nationalisme allemand et français (Hermet 1996) – elle est aussi un facteur de division dans le cas des mouvements indépendantistes – Québec (Monière 2001), Catalogne (Alliès, Marcet, et Fontaine 2014), Écosse (Dixon 2013), Jura suisse (Lalive d'Epinay et Alexander 1980), et dans une certaine mesure, le nationalisme britannique dans le contexte du Brexit (Calhoun 2017).

L'intérêt majeur de se focaliser sur le bien commun et non sur la nation réside dans la capacité à concevoir un bien commun dans des espaces plurinationaux. Le bien commun n'est pas nécessairement attaché ni limité à des frontières ethniques et nationales. Il est possible de concevoir un bien commun transnational (Blattberg 2014).

De plus, limiter la solidarité à l'espace national, rend difficile la prise en compte d'une solidarité inclusive à l'égard de la diversité lorsque cette diversité est le résultat de rapports de pouvoir coloniaux. La littérature postcoloniale explique comment le colonialisme de peuplement permet à des nations allochtones de s'octroyer des droits au détriment d'une population autochtone (Greer 2018; Battell et Barker 2015, 26). Dans le contexte canadien, l'utilisation du multiculturalisme peut être comprise comme une façon de gérer cette diversité générée par une violence initiale, celle de la colonisation et ainsi de légitimer une inégalité fondamentale en la rendant compatible avec des standards de justice. Il s'agit de ce que certains auteurs nomment l'objectif transcendantal de l'État colonial (Battell et Barker 2015, 26).

> Cela signifie que l'État colonial met en place des mécanismes pour faire oublier au monde et à sa population qu'il est un État colonial de peuplement. En d'autres termes, le colonialisme de peuplement accompagne son processus de destruction des Autochtones d'un processus de construction nationale qui oblitère, qui nie ou qui efface les violences du processus de destruction. (Dabin 2019, 33)

Dans cet espace, penser la solidarité est difficile, car les rapports de pouvoir initiaux sont oblitérés, et la justice n'est plus vue que comme une question de reconnaissance multiculturelle (Hage 2012). Cela a pour conséquences de segmenter le problème colonial, rendant difficile, la possibilité d'un bien commun. Si l'on reprend la proposition nationale de Kymlicka, la constitution d'une identité commune pourrait être interprétée comme une tentative de renforcer les

structures de l'État colonial. Cela est particulièrement saillant lorsqu'est mise en avant la compréhension fonctionnaliste qu'a Kymlicka de la nation.

En insistant sur la nation, Kymlicka semble non seulement soutenir la congruence entre *démos* et nation (Favell 2016, 3-4), mais également séparer le *démos* de la question démocratique. La nation ne semble recouvrir plus qu'une question fonctionnelle de création du *démos*, qui dans un second temps, provoquera une transition démocratique. La nation est ainsi réduite à un rôle fonctionnaliste, « as a battery that energizes much of politics, and like batteries, it can be highly charged or more or less depleted, and it can be used to power diverse projects, progressive and regressive » (Kymlicka 2015, 2). Or, la constitution de ce *démos* est également une question démocratique dont l'attachement à la nation devrait être remise en question. S'il est vrai que le nationalisme a préfiguré l'avènement démocratique en Europe en installant des conditions favorables (souveraineté du peuple, égalité devant la loi, disparition du système d'Ancien régime), les conditions de constitution de ce *démos* n'ont pas toujours été démocratiques comme en témoigne la littérature étendue du rôle des élites dans la constitution d'une identité nationale (Connor 2004, 40-41; Mișcoiu 2010, 31-32; Nairn 2015, 338-40).

Considérer, comme le fait Kymlicka, l'identité nationale sans partir d'une discussion sur le bien commun semble réduire la question à son aspect sociologique et psychosociologique sur l'importance fonctionnelle de la nation comme facteur motivationnel. Or, il est raisonnable de penser qu'une réflexion démocratique sur la possibilité d'un bien commun au sein d'une communauté multiculturelle est un élément motivationnel à considérer dans la construction d'une solidarité politique. Envisager ce bien commun, semble être une des conditions de possibilité pour une solidarité inclusive. En effet, dans le cas de l'État colonial de peuplement, plutôt que de voir la résolution de la situation comme une négociation d'intérêts segmentés qu'il faudrait regrouper sous une bannière nationale, il semble pertinent de l'envisager comme une structure plus complexe, certains diraient holiste ou organique (Blattberg 2004), afin de considérer la possibilité d'un bien commun mieux que ne peut le faire la négociation (Blattberg 2014, 214).

J'aimerais à présent expliquer pourquoi nous devrions rejeter le nationalisme comme critère désirable pour forger le *démos* et pourquoi nous devrions nous focaliser sur le bien commun comme condition de possibilité d'une solidarité inclusive. Pour cela j'explique en quoi la solidarité porte déjà des éléments en faveur d'un cadrage sur le bien commun ainsi que des éléments antinationaux dans sa conceptualisation solidariste. Cela m'amènera à spécifier les ambiguïtés idéologiques de la solidarité à l'égard du libéralisme. Je termine la discussion en évoquant des critères alternatifs à celui de la nation pour constituer un *démos* solidaire (vulnérabilité, *allyship* et non-domination).

4. Solidarité et idéologies libérales

4.1. Solidarité néolibérale : un oxymore idéologique

Au sens solidariste, la solidarité néolibérale européenne est une forme affaiblie de solidarité. Elle décrit une entraide qui n'est pas fondée sur une vision qui accepte m'interdépendance entre humains. Cela ne veut pas dire que le néolibéralisme ne conçoit pas l'entraide, mais que cette entraide se rapproche plus de la charité (Pineault 2011, 80-81) que de la solidarité. Cette conception du social rentre directement en conflit avec la vision solidariste de la solidarité qui n'est pas compatible avec une vision anthropologique de l'humain comme individu isolé. Les individus ne peuvent être compris de façon isolée, mais seulement comme étant naturellement interdépendants (Blais 2007, 99). C'est seulement en prenant en compte ce lien qu'ils peuvent s'individualiser, comme c'est le cas dans la conception durkheimienne de la solidarité (Müller 2013, 2-3) ou dans sa version contractualiste dans les textes tardifs de Bourgeois (Blais 2007, 27). C'est pourquoi le terme « charité néolibérale » est plus précis pour décrire cette forme d'entraide. En ce sens, je m'oppose aux solidaristes qui décrivent la solidarité comme substitut moderne et séculaire à la charité chrétienne (Pierre Leroux, 1840 et Charles Secrétan, 1890).

La solidarité politique a d'abord été, sur le plan historique, en Europe, pensée comme une troisième voie entre le libéralisme et le socialisme. La façon dont cette troisième voie est conceptualisée peut être comprise comme une façon de remettre eu centre de la citée une conception républicaine du bien commun soutenu par une conception libérale de la propriété

privée et du contractualisme. Bourgeois invoque d'abord un principe utilitariste en faveur du bien commun :

> La formule qui déterminera le lien social devra donc tenir compte de la nature et du but de la société humaine, des conditions dans lesquelles chaque membre y entre à son tour, des avantages communs dont le bénéfice lui est assuré et des charges communes auxquelles il se trouvera soumis ; elle devra, en d'autres termes, reconnaître les apports et les prélèvements de chacun, faire le compte de son droit et de son avoir, afin d'en dégager le règlement de son droit et de son devoir (Bourgeois 1998, 37).

Ce qui l'amène à rapprocher sa pensée d'un collectivisme socialiste :

> Le seul moyen qui s'offre à nous de résoudre la difficulté, c'est de mutualiser ces risques et ces avantages, ce qui revient à admettre à l'avance que sans savoir qui supportera le risque et qui bénéficiera de cet avantage, les risques seront supportés en commun et l'accès des divers avantages sociaux ouvert à tous (Bourgeois 1902, 81).

Pourtant Bourgeois ne plaide pas pour autant un étatisme collectiviste. L'État n'a pas d'existence propre sans les humains qui le compose, leurs droits (et notamment la liberté individuelle et la propriété privée) sont supérieurs aux pouvoirs de l'État (Audier 2010, 163). Le solidarisme de Bourgeois conserve donc des atouts centraux du libéralisme de son époque.

Je rejoins l'interprétation que font le philosophe du politique Jean Lawruszenko (2020) et le sociologue George Gurvitch (2012) de Léon Bourgeois. Les textes plus tardifs de Bourgeois (après 1880), sont davantage orientés vers une pensée libérale classique quand bien même certaines prémisses de sa solidarité politique pouvaient être lues comme les bases d'une théorie radicalement différente du libéralisme classique, notamment parce qu'elles invitent sans la rejoindre, à développer une vision antihiérarchique et égalitariste de la solidarité.

À partir de la bifurcation intellectuelle de Bourgeois, il est possible de questionner la signification d'une solidarité libérale inclusive et ses implications. Il s'agit de s'interroger sur la façon dont une forme spécifique de libéralisme – que certains auteurs contemporains nomment néolibéralisme (Biebricher 2018; Brown 2015; Harvey 2007; Pineault 2011) – s'est emparée du discours sur la diversité pour forger sa propre réponse au dilemme progressiste. Je soutiens que la solidarité telle qu'elle est formulée dans les textes fondateurs de l'Union européenne, correspond au solidarisme des textes tardifs de Bourgeois. Cette proximité oblitère la possibilité d'une solidarité

inclusive, car elle délaisse la centralité du bien commun comme source d'émancipation. Elle est observable à trois endroits dans le corpus.

Premièrement, une spatialisation de l'idée de bien commun incluant les variables de contrôle présentées dans la partie méthodologie a été réalisée afin de caractériser son emploi au sein du corpus. Cette spatialisation révèle une proximité du bien commun avec les parties des textes relatives à l'économie de marché, mais également à la diversité. Le bien commun est isolé de l'idée de solidarité et est évoqué le plus souvent dans une perspective économique et/ou liée à la diversité (Tableau 4).

Codes	Diversité	Bien Commun	Solidarité	Économie
Diversité		6	12	19
Bien commun	6			4
Solidarité	12			8
Économie	19	4	8	

Tableau 4. – Tableau croisé des cooccurrences.

Clef de lecture : les thèmes « économie » et « diversité » sont mobilisés ensemble dans 19 occurrences du corpus étudié.

Deuxièmement, lorsque la solidarité est évoquée avec la diversité au sein du corpus, la relation entre les deux termes est présentée comme problématique. La solidarité est mobilisée comme une façon de restreindre la diversité nationale dans le fonctionnement institutionnel de l'UE. Par exemple, dans le traité sur le fonctionnement de l'UE (TFUE, 2012), l'article 151 la notion de diversité est directement opposée à la solidarité dans le cadre des améliorations des droits des travailleurs. L'impératif économique reste supérieur à la solidarité et la diversité :

> L'Union et les États membres, conscients des droits sociaux fondamentaux, […]. À cette fin, l'Union et les États membres mettent en œuvre des mesures qui tiennent compte de la diversité des pratiques nationales, en particulier dans le domaine des relations conventionnelles, ainsi que de la nécessité de maintenir la compétitivité de l'économie de l'Union.

Enfin, la diversité est fortement liée à l'économie. Cette observation est conforme à la littérature sur le sujet (Sénac 2012; Gould 2021). L'analyse, qui porte sur un corpus différent du corpus

habituellement mobilisé pour étudier la notion de diversité au sein de l'UE, permet de mettre en lumière que cette notion est avant tout cadrée au sein de l'idée de nation. Il s'agit de protéger la diversité des cultures nationales dans la mise en œuvre des politiques européennes.

Il s'agit de partir de ce constat pour montrer en quoi une certaine forme de solidarité inclusive peut être défaillante lorsqu'elle est forgée à l'intérieur d'un ethos néolibéral. Puis d'expliquer en quoi pour les solidaristes, la solidarité politique doit être pensée à l'intérieur d'une troisième voie idéologique, qui prend ses distances avec libéralisme (et le socialisme). Cela m'amènera à aborder l'ancrage républicain des solidaristes qui constitue l'armature philosophique de cette troisième voie. J'interroge cet ancrage sur sa capacité à offrir une forme inclusive de la solidarité.

4.2. Le projet solidariste et le bien commun

Pour certains auteurs, la solidarité dessine les contours d'un espace différent du marché et de l'État. DuFord relève cette caractéristique :

> Historiquement, la solidarité a été un substitut pour une nécessité dans la théorie politique, une société correctement constituée ; elle occupe cette étrange zone intermédiaire qui est nécessaire pour la vie démocratique, mais qui n'est pas régie par le marché ou par des structures politiques formelles. On ne peut pas être contraint d'être solidaire par le bras coercitif de la loi, et la solidarité ne peut pas être achetée et payée par une organisation caritative, un super PAC [ndlr : Comité d'action politique] ou un riche patriarche. [Traduction libre] (DuFord 2022, 29)

Je rejoins DuFord sur l'idée que la solidarité est un concept qui se construit en opposition au marché, malgré les conceptualisations tardives de Bourgeois qui sont davantage pro-marché[131], les fondements philosophiques des premiers textes de Bourgeois (Borgetto 2003) et de nombreux autres solidaristes développent la solidarité comme manifestation d'une vision holiste de l'interdépendance humaine (Espinas 1878; Izoulet 1895; Renouvier 1896).

La présence du bien commun permet de distinguer sur le plan normatif la façon dont la solidarité devrait être abordée en philosophie politique par rapport à une approche sociologique. L'existence de solidarité politique est justifiée par sa contribution au bien commun. Une solidarité qui ne contribue pas au bien commun, ne peut être qualifiée de solidarité depuis cette

[131] Notamment car Bourgeois fait reposer la solidarité sur des engagements individuels contractualisés (Blais, 2007, 28)

perspective, même si elle peut être qualifiée de solidarité au sens sociologique, comprise comme liens d'entraide. Par exemple, le système sophistiqué d'entraide mis en place par la mafia italienne qui reproduit la logique d'un État-providence n'est pas une solidarité selon cette conception, car elle ne promeut pas le bien commun : elle ne finance pas les hôpitaux ou les écoles, mais altère les services publics et le bien commun pour son propre usage (Bucolo 2020; Colletti 2016; 2019).

Chez Bourgeois, ce bien commun est défini de façon vague comme étant le progrès (1896, 85). La solidarité nous contraint dans un premier temps, car elle nous oblige, mais elle nous libère dans un second temps, car nous bénéficions du progrès qu'elle rend possible. Elle nous contraint, car en l'héritant des humains qui nous ont précédés et de ceux avec qui nous vivons, nous recevons en legs une dette sociale. Cette dette nous libère lorsque nous nous efforçons de nous en acquitter par la solidarité (Bourgeois 1896, 103, 105). L'acquittement de la dette sociale est un processus d'émancipation dans la logique républicaine de Bourgeois, qui voit dans la reconnaissance de cette dernière un moyen de fonder nos droits en tant que citoyens et non comme étant une limitation de ces derniers (Bourgeois 1896, 103). Pour lui, la solidarité constitue un levier d'émancipation des conditions matérielles arbitraires (Audier 2010, 165).

Bourgeois fonde donc la solidarité sur une relation universalisable : celle que nous entretenons en tant qu'humains avec le reste de l'humanité. Son geste est cosmopolite, comme en témoigne son évocation d'une solidarité internationale dans plusieurs de ses textes (Audier 2010, 331). Néanmoins, Bourgeois conserve un cadrage national de la solidarité, envisageant la solidarité comme un projet d'intérêt national (1914, 38). Le bien commun n'est envisagé qu'à l'intérieur de la nation (Bourgeois 1914, 106). Ainsi, comme chez Kymlicka, la nation reste l'élément structurant de la solidarité politique. Il reste à montrer comment cette réflexion nous aide à mieux comprendre le cas européen.

4.3. Bien commun et solidarité européenne

Comment ce bien commun est-il présent et si oui, comment est-il compris dans les textes fondateurs de l'UE ? L'idée de bien commun est bien présente dans les textes fondateurs. Pour le juriste Héritier, l'idée de « *bonum commune* » apparaît aux articles 3, 24, 42 du TEU et à l'article

67 et 80 du TFEU. Cependant, non seulement cette utilisation reste encore de l'ordre de prospectif, afin d'encourager l'utilisation du bien commun comme valeur importante (Héritier 2002), mais elle est également cadré en termes de bien « pour moi et pour toi » et non de bien « pour nous ». Ce qui exclut ces passages d'une définition stricte du bien commun.

L'article 3 du TEU fait mention de bien commun sans pour autant qualifier comme telles les valeurs qu'il évoque : la paix, le bien-être des peuples et les valeurs de l'UE mentionnées à l'article 2 (le respect de la dignité humaine, de liberté, de démocratie, d'égalité, de l'État de droit, ainsi que de respect des droits de l'homme, y compris des droits des personnes appartenant à des minorités). Cependant, dans les autres articles, il est fait mention au mieux d'un intérêt général. C'est-à-dire d'un intérêt où toutes les parties prenantes reçoivent un gain quantifiable en termes de calcul coûts-bénéfices. Ces intérêts sont d'ailleurs segmentés en fonction des acteurs qu'ils servent : l'UE, les États membres et la population : « L'Union dispose d'un cadre institutionnel visant à promouvoir ses valeurs, poursuivre ses objectifs, servir ses intérêts, ceux de ses citoyens, et ceux des États membres, ainsi qu'à assurer la cohérence, l'efficacité et la continuité de ses politiques et de ses actions » (TUE 2012, article 13).

La loyauté et la solidarité sont vues comme interdépendantes dans la compréhension qu'a l'UE du bien commun (Häberle et Kotzur 2016, 82). Au point qu'il est tentant d'y voir une technique de gouvernance démocratique qui peut être invoquée lors des votes où l'unanimité est requise afin de garantir la loyauté des membres (Kotzur 2017, 41). Comme le relève Steinz (2013), l'appel au bien commun permet d'engager la loyauté des membres lors d'un vote crucial afin de favoriser l'obtention de l'unanimité.

Chercher à décrire la solidarité politique en reprenant la grammaire libérale ne peut que causer une interprétation conflictuelle de celle-ci. Celedón Bórquez (2020, 25) met en lumière cette conflictualité :

> Ainsi, l'exercice global de la solidarité est lié à la mise en acte du processus de dérégulation économique, car, pour recueillir l'argent nécessaire à ceux qui en ont besoin, on applique tout type de mesures sans mesures […] Cet instant, néanmoins, introduit l'idée que pour la solidarité, c'est-à-dire pour le flux de marchandises et de produits « nécessaires » qui vont du donnant au receveur dépourvu, toute loi

> (économique) apparaît comme un obstacle, car elle, la loi, ne serait qu'un réducteur de la croissance économique, c'est-à-dire productrice de pauvreté.

Cette logique individualisée de la solidarité repose en arrière-fond sur une conception négative de la liberté. Elle est donc inadaptée pour comprendre les pratiques solidaires à l'échelle politique. Ces dernières sont comprises comme des entraves au marché libre, forgé par des individus dont la liberté est pensée en termes négatifs.

> On introduit l'illégalité dans la légalité, car elle est nécessaire ; on rend la corruption légitime, car sans illégalité, il n'y a pas assez de ressource pour tous. Et ainsi, la formule serait : pas de solidarité sans illégalité – là où l'illégalité n'est tout simplement pas autre chose que l'idée d'un terrain sans obstacle pour la production de plus-value. » (Bórquez, 2020, 26)

Pour Will Kymlicka, cette logique néolibérale de dérégulation a permis de porter un discours d'intégration multiculturel qui a abandonné la solidarité, mais également l'idée même d'inclusion multiculturelle libérale qu'il défend. Il nomme cette tendance le multiculturalisme néolibéral. Cette tendance réduit l'importance de l'égalité en une égalité d'accès (ou d'exposition) au marché, une égalité à consommer et vendre des biens culturels. (Kymlicka, 2015, 7).

J'ai établi au chapitre 1 que la solidarité devait viser un bien commun pour être qualifiée de solidarité politique. Cependant, je n'ai pas décrit les conditions de formulation de ce bien commun ni la relation entre la solidarité et ce bien en vue d'une solidarité inclusive. Si nous acceptons la dimension perfectionniste du bien commun discutée au chapitre 3, et que nous acceptons que la diversité constitue une pluralité des conceptions du bien, alors il est important de considérer que des conflits peuvent émerger entre ce bien commun et ces bien particuliers. Il ne s'agit pas ici de supprimer l'existence de conflits, mais de s'assurer que la solidarité promeut un bien commun suffisamment large pour accueillir la plus grande multiplicité et pluralité de biens. En somme, qu'il remplisse bel et bien sa fonction de bien commun : un bien partagé par tous sans lequel les biens individuels ne pourraient exister dans une communauté politique donnée.

L'intégration du bien commun dans la conceptualisation de la solidarité est compatible avec l'explication alternative à celle avancée par Kymlicka dans l'apparition des solidarités politiques, la *power ressource theory* (Gøsta Esping-Andersen 2007; Korpi 2018; Stephens 1986) qui est la

plus communément acceptée dans la littérature malgré de récentes remises en question (Banting et Myles 2013). Elle fait des forces de gauche – en tant qu'influence politique et syndicale – le facteur explicatif de l'apparition de politiques état-providentielles (Gøsta Esping-Andersen 2007; Korpi 2018; Stephens 1986). Cependant, cette explication n'exclut pas la centralité du bien commun comme condition de possibilité de la solidarité. Comme l'explique l'historien Ben Jackson (2009) qui s'intéresse aux conditions historiques d'apparition de l'État-providence, les mouvements de gauche à la fin du XIXe et au début du XXe siècle portaient des projets état-providentiels à l'intérieur d'une vision de lutte des classes. La bourgeoisie était perçue comme une classe égoïste dont le comportement était destructeur à l'égard du bien commun (Jackson 2019, 239). C'est précisément pour réaffirmer l'existence d'un tel bien commun et le protéger que la gauche, notamment au Royaume-Uni, réclamait plus de politiques sociales (Jackson 2019, 238).

La notion de bien commun est importante en philosophie politique (Waheed 2018). Bien qu'étant généralement associée à la pensée des Anciens (Paris 2016), elle possède une place particulière chez certains auteurs libéraux, même s'il s'agit d'intérêts communs et pas de bien commun (Rawls 1971, 280). Elle est parfois perçue comme allant à l'encontre du pluralisme qui caractérise notre société en accordant un privilège normatif à une conception particulière de la vie bonne. Certains défenseurs du bien commun critiquent l'approche pluraliste de la démocratie (Waldron 1990, 408). Une partie de la littérature contemporaine préfère s'en détourner ou bien lui conférer une importance moindre en lui ôtant son caractère substantiel — notamment en mobilisant des conceptualisations procédurales de celui-ci (Habermas 1998; Pélabay 2007) — afin de garantir une meilleure place au pluralisme. Cela amène certains auteurs libéraux à considérer la neutralité normative des institutions comme meilleur garant de cette pluralité (Hurka 1995; Merrill et Weinstock 2014).

Or, comme je l'ai déjà évoqué dans les premiers chapitres, la solidarité lorsqu'elle est pensée à l'échelle politique, semble toujours liée à un bien commun qui possède toujours une certaine épaisseur sur le plan éthique. Autrement dit, la neutralité ne semble ici d'aucun recours pour penser la solidarité. Cette caractéristique la différencie du bénévolat et de l'activisme, car elle est davantage mobilisée depuis et vers la communauté politique, comme le montre notamment une

étude européenne qui s'intéresse aux justifications convoquées par les acteurs de la solidarité sociale non étatique (Lahusen et Grasso 2018, 216). La solidarité est façonnée par des préoccupations interpersonnelles et liées au bien de la communauté politique (Lahusen et Grasso, 2018, 201). Est-il possible de concevoir ce bien commun de façon inclusive ?

Contrairement au bien commun tel qu'il est exprimé par les penseurs libéraux comme Rawls (2009) ou Dworkin (2010), la solidarité invite à penser les relations humaines à l'intérieur d'un cadre holistique (Blais 2007, 19; d'Hombres 2009, 13). Cependant, la conception du bien commun rawlsien est une conception procédurale qui semble limitée pour guider une solidarité politique inclusive, car elle laisse à l'état prépolitique la nature de la relation solidaire (Rawls 1971, 105). Rawls reconnaît l'importance de la solidarité pour atteindre la justice, sans pour autant la caractériser (Munoz-Darde 2018). Il y a une croyance que la justice est suffisante pour garantir l'entraide : « Bien qu'une société bien ordonnée soit divisée et pluraliste, l'accord public sur les questions de justice politique et sociale soutient les liens d'amitié civique et assure les liens d'association » [Traduction libre] (Rawls, 1980, 540). Or, dans le cadre d'une solidarité inclusive, il semble nécessaire d'aller plus loin dans la caractérisation du bien commun que devrait poursuivre la solidarité afin de faire rentrer la solidarité dans le champ du politique.

La perspective solidariste nous donne un début de réponse. Ce bien commun ne peut pas être une agrégation individuée de valeurs (Blais 2013). Le bien commun visé par la solidarité est organique, composée de parties (de valeurs) qui peuvent être en conflit, mais qui, au sein d'un même espace politique, sont intégrées – à des degrés différents – les unes aux autres. Ce type de bien commun est comparable à une danse[132]. Considérer les humains comme interdépendants ne nous informe pas sur le sens que doit prendre cette interdépendance — c'est-à-dire sur le contenu du bien commun qui doit être visé. Il reste donc à définir ce contenu. Il existe plusieurs alternatives qui pourraient remplir le rôle de condition de possibilité à une solidarité inclusive.

[132] Cette image de la danse est reprise de *Et si nous dansions*, de Charles Blattberg (2013). Il l'utilise pour décrire la recherche du bien commun à travers le processus de conversation patriotique. Je ne m'inscris pas dans un tel processus ici mais je le rejoins concernant la forme holistique du bien commun.

Ces alternatives sont discutées dans le chapitre 7 (point 2) dans le cadre de la réflexion sur la solidarité inclusive.

Conclusion

Dans ce chapitre, à partir de l'étude des textes fondateurs de l'Union européenne j'ai expliqué en quoi l'interculturalisme européen (Carrera et Atger 2011; Carrera et Parkin 2011; Kostakopoulou 2010; Pascouau et Tineke 2012) pouvait être une forme de multiculturalisme néolibéral, selon les termes de Will Kymlicka (2015a, 10) qui se caractérise par une inclusion de la diversité culturelle sans solidarité. L'inclusion est conditionnée par une intégration au marché et l'espérance de bénéfices induits par la promotion de la diversité en tant que ressource ou avantage économique (2016a, 171; 2016b, 5). Cependant, comme exposé dans mon argument, je considère que cette forme de justification est une forme de solidarité qui fonde l'entraide sur un engagement individuel au détriment d'un engagement collectif. J'ai comparé cette forme d'entraide avec celle proposée par certains solidaristes (Bourgeois 1896, 150, 100; Leroux 1840, 53). Cela m'a conduit à deux étapes importantes dans ma réflexion. Premièrement, j'ai pu ouvrir la discussion sur l'importance du bien commun comme concept aidant à définir les contours de la solidarité (Bauman 2013, 3; Khushf 1999, 65; Laborde 2015; Paugam 2015, 15; Tiedemann 2018, 1). Deuxièmement, cela m'a amené à interroger l'ancrage idéologique de la conceptualisation solidariste en perspective avec la charité néolibérale multiculturelle en montrant les éléments de rupture et d'accord entre les deux idéologies. Cela m'a permis de préciser la qualification de l'interculturalisme européen comme étant insuffisante, car elle ne propose pas de justification de l'engagement aussi exigeant que la solidarité solidariste.

J'ai ensuite discuté de la proposition appelée solidarité nationaliste multiculturelle proposée par Will Kymlicka présenté comme une alternative désirable au néolibéralisme multiculturel. J'ai exposé des critiques importantes à l'égard de cette proposition qui m'ont mené à reformuler la question du néolibéralisme multiculturel comme étant un problème de justification des frontières de la solidarité. J'ai proposé de considérer la justification de l'espace solidarité à travers une question sur le bien commun afin de structurer la solidarité de façon inclusive.

Chapitre 7 – Pour une solidarité inclusive

Au cours des précédents chapitres, j'ai étudié les conditions de formation du dilemme progressiste. Nous avons vu que la solidarité pouvait être conflictualisée avec la diversité par l'intermédiaire de la liberté (chapitre 2) et de l'égalité (chapitre 4). Nous avons également vu en quoi la solidarité pouvait être considérée comme une valeur épaisse et finale (solidarité ancienne) par opposition à une solidarité mince et instrumentale (solidarité nouvelle), ce qui la rendait plus difficilement conciliable avec un objectif d'inclusion de la diversité culturelle (chapitre 3). Ces différentes arguties théoriques m'ont amené à dessiner les contours de deux archétypes de conflits entre solidarité et diversité : la solidarité hégémonique, qui est une solidarité sans inclusion (chapitre 5) et la charité néolibérale, qui est une inclusion sans solidarité (chapitre 6). Ces formes d'entraide sont des solidarités mutilées, c'est-à-dire des formes incomplètes et instables de solidarité, qui n'épuisent pas toute l'ampleur conceptuelle du terme en ignorant ou blessant certains de ses aspects.

Cela m'a permis de dégager certains des principes sur lesquels est fondé le conflit entre solidarité et diversité. À différents moments, l'interdépendance est ressortie comme étant un principe crucial pour comprendre la relation entre solidarité et diversité. Elle est la condition première de la solidarité comme enjeu politique (chapitre 1) et elle permet de faire une proposition ontologique différente des autres formes d'entraide évoquées dans cette thèse (charité, assurance, justice) (chapitre 2). Les deux chapitres précédents ont montré sur plan pratique qu'une conceptualisation réductrice de la solidarité – qui ne prend pas suffisamment ou pas du tout en compte ce postulat d'interdépendance – est la cause principale du conflit.

Ce chapitre propose d'aller plus loin avec le postulat d'interdépendance, afin de montrer comment il peut être un principe utile pour penser la solidarité inclusive. Ce chapitre se focalise sur les aspects mutilés de la solidarité en s'interrogeant sur leur implication dans la formation d'une solidarité inclusive. Pour cela, je reviens sur deux aspects qui sont ressortis à l'issue des

chapitres 5 et 6 comme deux causes majeures du conflit de la solidarité avec la diversité : l'atomisation du social et l'absence de bien commun.

Je pars du principe que l'interdépendance sociale est une réalité incontournable de la vie en société, car les individus et les groupes dépendent les uns des autres pour leur survie, leur bien-être et leur épanouissement. Cependant, cette interdépendance est souvent ignorée ou minimisée dans les formes mutilées de solidarité, qui se concentrent sur les différences et les conflits plutôt que sur les liens et les relations d'entraide. Remettre l'interdépendance au centre de nos réflexions permet de se prémunir contre une solidarité exclusive qui réduit la diversité à une simple valeur désincarnée. Ainsi, la solidarité ne peut plus être construite sur des liens prépolitiques d'exclusion tels que définis au chapitre 4, mais doit toujours se justifier sur des principes politiques. Si l'interdépendance est acceptée comme présupposé ontologique, toute action qui la coupe ou l'oriente se doit d'être justifiée.

J'ai suggéré au chapitre 6 que cette justification devait être le bien commun. En effet, dans une société démocratique, privilégier certains liens d'interdépendance au détriment d'autres semble être acceptable si cela se fait non pas pour un ensemble de biens fragmentés, privés, additionnés, mais pour un bien pour « nous » en tant que communauté politique – en bref, un bien commun. Cependant, il reste à préciser la forme que peut revêtir ce bien commun. La littérature contemporaine a émis des critiques utiles de ce concept qui permettent de comprendre en quoi il peut être utilisé comme un outil d'oppression perfectionniste, justifiant l'exclusion (Garrau et Le Goff 2009; Ó Laoghaire 2016). Je me concentre donc sur les formes inclusives du bien commun.

Ce chapitre a donc deux objectifs. Le premier est de proposer des formulations du bien commun qui soit suffisamment inclusif pour éviter de reproduire les situations conflictuelles entre solidarité et diversité étudiées dans les chapitres précédents. Il ne s'agit pas d'affirmer que la solidarité et la diversité ne seront jamais en conflit, mais qu'il existe des conditions favorables pour éviter ce conflit. Pour cela, la création d'un espace solidaire émancipé des frontières nationales est essentielle pour éviter la solidarité exclusive et pour promouvoir une vision égalitaire et émancipatrice de la solidarité. Il s'agit d'une condition nécessaire, mais non suffisante.

Le second objectif est de montrer que l'impossibilité d'une solidarité inclusive relève d'un choix normatif fondamental, celui de ne pas considérer l'interdépendance comme condition première de l'organisation politique et sociale. Une vision renforcée de la solidarité basée sur l'interdépendance et le bien commun est compatible avec la diversité culturelle et les enjeux de pouvoir qui en découlent. Une telle solidarité est assez solide pour promouvoir une vision émancipatrice et égalitaire du bien commun, tout en étant suffisamment souple pour ne pas réduire la pluralité du bien. En somme, une telle solidarité peut contribuer à la construction d'un monde plus juste.

1. Sortir des solidarités mutilées

La solidarité hégémonique (chapitre 5) et la charité néolibérale (chapitre 6) sont deux archétypes de ce que je fais entrer dans la catégorie plus large de solidarité mutilée. Ce concept est inspiré de celui de solidarité antisociale proposé par Nathan Rochelle DuFord (2022, 12)[133]. DuFord nourrit son idée de la théorie adornienne. La solidarité antisociale est une solidarité qui est composée de deux caractéristiques : 1/ elle est avant tout psychique et non matérielle 2/ ses buts contreviennent à la base sociale nécessaire à une solidarité sur le long terme (DuFord 2022, 77-78). Le terme de solidarité mutilée reprend ce cadre en le précisant.

Une solidarité est mutilée lorsqu'elle pratiquée ou pensée de sorte à dégrader les conditions sociales de l'interdépendance – en les ignorant ou en les brisant – ce qui met en péril la base sociale nécessaire à sa préservation sur le long terme. En d'autres termes, elle est mutilée car elle dégrade un des éléments de la solidarité telle que je l'ai mobilisée jusqu'à présent dans ce travail et qui pour rappel est comprise comme l'organisation collective de l'interdépendance humaine en vue du bien commun. Le terme « mutilé » renvoie directement à la vie mutilée d'Adorno (2005). Une vie est mutilée lorsqu'elle est toute entière tournée vers l'extérieur de soi, dans un processus qui nous éloigne de nous-même. Adorno mentionne les forces sociales qui endommage

[133] Ces dénominations contemporaines font directement écho à la terminologie ancienne de « solidarité dans le mal » (Blais 2007, 212-13) conceptualisée par les solidaristes et discuté au chapitre 4. La solidarité mutilée peut donc être considérée comme une actualisation de ce concept ancien.

notre identité afin de la conformer à une culture homogène, qui mine les potentialités plurielles d'une vie humaine. Une vie mutilée est en sommes une vie sans diversité, sans pluralité du bien.

De ce même geste, les deux formes de solidarités étudiées dans les chapitres 5 et 6 peuvent être décrites de mutilées. Elles sont des formes aliénantes qui réduise notre capacité à nous concevoir comme des êtres sociaux interdépendants et partageant un bien commun. Cependant, il s'agit d'une reprise superficielle du terme qui n'engage pas mon propos dans une démarche strictement adornienne envers la solidarité[134]. En effet, bien que ce dernier n'ait pas développé une conceptualisation systématique de celle-ci, il la mentionne à différents moments de son œuvre et en particulier dans *Minima Moralia* (2005, 26, 33, 51-52, 129, 135) et dans « Reflexionen zur Klassentheorie » (2003, 387-89). Ses intuitions diffèrent sur un point crucial avec ce travail : la solidarité serait pour lui la capacité de sacrifice envers autrui. Adorno est méfiant à l'égard des manifestations socialistes de la solidarité qu'il décrit comme « malades » et « abstraites » (2005, 51). Il leur préfère une forme qui se manifeste

> par des groupes de personnes qui, ensemble, ont mis leur vie en jeu, considérant leurs propres préoccupations comme moins importantes face à une possibilité tangible, de sorte que, sans être possédés par une idée abstraite, mais aussi sans espoir individuel, ils étaient prêts à se sacrifier l'un pour l'autre. Les conditions préalables à ce renoncement à l'autoconservation étaient la connaissance et la liberté de décision : si elles font défaut, l'intérêt particulier aveugle se réaffirme aussitôt. [Traduction libre] (2005, 51)

Or, même s'il peut arriver que nous nous sacrifiions pour autrui, cela est incompatible avec une solidarité imbriquée dans le bien commun. Un sacrifice, même moins absolue que celui décrit par Adorno, qui ne concerne pas sa vie mais certains de ses intérêts, signifie l'abandon de certaines choses importantes pour soi – i.e. des valeurs – au profits d'autrui. Le sacrifice peut ainsi être envisagé comme la résolution d'un conflit entre valeurs incompatibles. Une telle approche révèle une vision fragmentée de la solidarité qui semble davantage décrire l'abnégation. La façon dont Adorno lie solidarité avec *Zartheit* confirme ce glissement (Adorno 2005, 129; 2003, 388). La solidarité est la manifestation possible du *Zartheit* (définie comme action désintéressée reposant

[134] Il serait cependant intéressant d'engager une réflexion systématique sur ce point en posant notamment la question du rôle de la solidarité dans la vie bonne.

sur une conception profonde de la reconnaissance mutuelle de l'individualité, par opposition à l'individualisme libéral). Comme déjà évoqué à plusieurs reprises, un bien commun est un bien pour « nous », il n'est donc pas sécable en biens désunis, opposés. En ce sens, la solidarité chez Adorno ne semble pas être la manifestation d'une unité autour d'un bien commun à tous, mais l'acceptation profonde d'autrui comme être individué et complet sur le plan moral.

L'utilisation du terme solidarité mutilée à la place du terme solidarité antisociale de DuFord s'explique pour deux raisons. D'une part, DuFord n'explicite pas ce qu'iel entend par base sociale. Je considère que cette idée est mieux décrite par le concept d'interdépendance solidariste, c'est-à-dire en considérant que « chaque vivant sociable, par le fait seul qu'il naît et développe sa vie individuelle au sein d'une société, profite réellement de tous les efforts sociaux antérieurs et doit, rationnellement, contribuer au bien commun » (Fouillée 1905, 307). Je soutiens cette idée dans la partie 3 de ce chapitre. D'autre part, si le premier critère (la manifestation psychologique au détriment de la manifestation matérielle de l'entraide) semble pertinent pour décrire des groupes comme celui étudié à l'extrême droite, il semble l'être moins pour décrire la charité néolibérale qui permet de justifier des politiques de redistribution matérielle. Comme je l'ai montré au chapitre 6, la charité néolibérale semble davantage une forme mutilée de solidarité qu'une forme antisociale. Cependant, la solidarité mutilée partage avec la solidarité antisociale son caractère autodestructif : ses buts contreviennent à la base sociale nécessaire à une solidarité sur le long terme (DuFord 2022, 77-78). Le tableau 5 résume la place conceptuelle de la solidarité mutilée parmi les différentes solidarités déviantes évoquées jusqu'ici.

<table>
<tr><th>Solidarité dans le mal</th><th>Solidarité antisociale</th><th colspan="2">Solidarités mutilées</th></tr>
<tr><td rowspan="3">Interdépendance involontaire qui propage les « maux sociaux »</td><td rowspan="3">Elle est avant tout psychique et non matérielle

Ses buts contreviennent à la base sociale nécessaire à une solidarité sur le long terme</td><td colspan="2">Conception limitée ou absente de l'interdépendance (atomisme social)

Ses buts contreviennent à la base sociale nécessaire à une solidarité sur le long terme</td></tr>
<tr><td>Solidarité hégémonique</td><td>Charité néolibérale (ou solidarité néolibérale)</td></tr>
<tr><td>Préservation de normes sociales hégémoniques</td><td>Entretien un lien d'entraide déconnecté du bien commun</td></tr>
</table>

Charles Renouvier (1896)	Nathan Rochelle DuFord (2022)	Exclusion de la diversité (anti-égalitaire)	Inclusion de la diversité

Tableau 5. – Les solidarités déviantes

Dans cette partie, je reviens sur les conséquences normatives de ces deux solidarités afin de donner des raisons normatives de les rejeter. Cela m'amènera à discuter d'une troisième forme possible de solidarité mutilée, celle proposée par Will Kymlicka (2015). J'explique en quoi cette troisième forme devrait être rejetée à cause de sa vision trop limitée du social qui est encore dépendante du cadre national pour définir le « qui » de la solidarité.

1.1. Les solidarités mutilées

Comme le souligne DuFord (2022, 12), à fournir une image idéalisée de la solidarité, en ne traitant que des organisations louables, on risque de passer à côté d'une partie du fonctionnement de la solidarité. En effet, cette dernière est également utile pour comprendre des organisations qui sortent du spectre politique habituellement saisis par les théories libérales et démocratiques. Il existe des formes d'associations solidaires exclusives et antidémocratiques qui ferment toute possibilité à une solidarité inclusive. La solidarité n'est pas pratiquée uniquement par des groupes dont les buts seraient défendus par une personne morale ou une société juste. Sans reconnaître cela, nous dit DuFord, nous ne pouvons pas comprendre les organisations criminelles, les clubs de suprématie blanche ou les groupes misogynes (2022, 13). Dans ces exemples, la solidarité sert d'outil de domination et non d'émancipation ou de justice. Les travaux habituels sur la solidarité ne comprennent pas ce qui se joue dans le développement de ces organisations de solidarité, comment elles peuvent se développer en liant tactiques et idéologie, la façon dont elles se propagent et comment elles peuvent être arrêtées.

1.1.1. La solidarité sans inclusion : l'inégalité comme vecteur de la solidarité hégémonique

La solidarité observée dans la communauté d'extrême droite du chapitre 5 peut être qualifiée de solidarité mutilée en raison de sa vision réductrice de l'interdépendance du social à travers la préservation de normes hégémoniques qui se manifeste de deux façons. Premièrement, cette solidarité est individualisée, notamment en raison de la construction d'un éthos entrepreneurial qui offre une entraide matérielle limitée. Deuxièmement, la solidarité développée par Le Rempart

nuit aux fondements mêmes de la solidarité, car elle est construite autour de la valorisation de la masculinité hégémonique qui, si elle est pleinement réalisée, ne permet pas la poursuite durable de liens d'entraide. Voyons cela en détail sur la base des résultats du chapitre 5.

Nous l'avons vu, cette solidarité est construite afin de préserver des normes hégémoniques. Comme le relève DuFord, contrairement à d'autres formes de solidarité qui poursuivent un idéal, une forme d'utopie, cette solidarité cherche à récupérer des biens qu'elle estime avoir perdu (2022, 90). Ces biens peuvent être appelés privilèges depuis une perspective féministe (Connell et Messerschmidt 2005). Leur perte devrait donc être considérée à un autre niveau axiologique que les biens habituellement considérés dans un système redistributif normal, puisqu'elle met fin à une situation injuste.

Deux éléments qui réduisent la place de l'interdépendance dans cette solidarité sont ressortis durant l'analyse. D'une part, cette solidarité repose sur un éthos entrepreneurial, qui valorise l'indépendance, l'initiative personnelle et la compétition. Les membres du Rempart sont encouragés à se considérer comme des entrepreneurs, qui doivent embrasser les idéaux de compétition et de marketing de soi pour réussir dans un marché concurrentiel. L'entraide au sein du réseau se focalise alors sur l'acceptation et la mobilisation de ces idéaux afin de guider la réussite personnelle des membres. Cette orientation entrepreneuriale de la solidarité, qui glorifie l'indépendance et la compétition, crée une solidarité individualisée qui réduit l'interdépendance comme base sociale de la solidarité. Une fois cet éthos entrepreneurial achevé, les membres n'ont théoriquement plus besoin de la communauté et peuvent la délaisser[135]. Il s'agit donc d'une solidarité qui vise sa propre destruction, la négation de l'interdépendance solidariste.

D'autre part, la communauté véhicule un discours qui reproduit de nombreux aspects de la masculinité hégémonique (Connell et Messerschmidt 2005; Messerschmidt 2018), ce qui participe à la négation de l'interdépendance et la réalisation d'une pleine solidarité. La masculinité hégémonique est un ensemble de normes sociales qui valorisent la domination

[135] Durant mon observation, nous n'avons pas observé le maintien ou le retour au sein du réseau de membres qui auraient atteint cette indépendance. L'observation s'étant déroulée durant la première année d'existence de la communauté, il est possible qu'une nouvelle observation permette d'apporter de nouveaux éléments sur cet aspect.

masculine (Messerschmidt 2018, 1). La compétition, la maîtrise de ses émotions, la conception hétéronormée des rapports sociaux et la valorisation du boys club sont différents aspects observés durant cette étude qui se retrouvent dans la définition de masculinité hégémonique. Dans Le Rempart, cette masculinité hégémonique est célébrée et encouragée. Les membres du Rempart sont encouragés à adopter des comportements masculins agressifs et à valoriser la force physique, l'endurance et la résistance à la douleur. Cette valorisation de la masculinité hégémonique crée une culture de la solidarité qui repose sur des valeurs de domination et de violence, qui sont contraires aux fondements mêmes de la solidarité.

La solidarité hégémonique peut être considérée comme un échec de la solidarité en tant que concept moral et social. En effet, au lieu de promouvoir la coopération et le bien-être collectif, cette forme de solidarité conduit à une coopération qui se fait au détriment des autres, ce qui peut être interprété comme une forme de violence. Contrairement à ce qui est décrit au chapitre 4, où la solidarité est marquée par deux moments égalitaires – le premier étant la reconnaissance d'une égalité minimale non reconnue dans la société, et le second l'élargissement ou la reconnaissance de cette égalité par les institutions – la solidarité hégémonique ne poursuit pas un objectif égalitariste. Elle cherche à maintenir un ordre social de privilèges entretenu grâce à une entraide dans un groupe restreint. Rejoindre ce groupe est difficile, voire impossible dans la mesure où il se fonde sur des caractéristiques non choisies (classe sociale, genre, race), mais l'exclusion est simple. Ainsi, ne pas se conformer à un certain nombre de performances de genre (montrer une faiblesse physique ou émotionnelle), ne pas partager une vision inégalitaire du social ou aider des personnes à l'extérieur du groupe suffit à justifier une expulsion du groupe.

1.1.2. L'inclusion sans solidarité : le marché comme vecteur de l'inclusion atomisée

Dans le chapitre 6, j'ai étudié la charité néolibérale, en la considérant comme une forme mutilée de solidarité. Cette forme de solidarité privilégie l'inclusion au détriment du bien commun, réduisant la solidarité à une entraide atomisée. Dans ce texte, je développe cet argument en expliquant en quoi la charité néolibérale est insuffisante et pourquoi il est nécessaire de promouvoir une solidarité plus englobante, fondée sur le bien commun.

La charité néolibérale se caractérise principalement par une inclusion de la diversité culturelle sans réelle solidarité, reposant sur l'engagement individuel plutôt que collectif. Cette approche de la solidarité favorise l'intégration par le marché, en fonction des bénéfices économiques attendus de la promotion de la diversité. Toutefois, cette perspective réduit la solidarité à une forme d'entraide atomisée, où les individus agissent en fonction de leurs intérêts personnels et des avantages économiques qu'ils peuvent en tirer.

Contrairement à la solidarité hégémonique, la charité néolibérale accepte l'égalité comme idéale à poursuivre. Cependant, il s'agit d'une vision étroite de la liberté limitée à un accès égal au marché (Kymlicka, 2015, 7). En rejoignant les critiques habituelles faites au libertarianisme, je qualifie cette conception de l'égalité comme dépolitisée, car ne reposant pas sur une organisation voulue et démocratique de la vie en société, mais sur l'autorégulation, parfois présentée comme nécessaire ou naturelle, des échanges interindividuels.

La charité néolibérale partage un aspect de la solidarité hégémonique. Les deux valorisent l'idéal de l'individu entrepreneur de lui-même, porteur actif et indépendant d'un projet de vie qu'il a forgé seul. Comme le formule Jean Lawruszenko, avec cet idéal, le néolibéralisme cherche à « construire une société de Robinsons, isolés sur leur île, dont le seul lien social ne peut être que la concurrence et la compétition » (2020, 173). Les deux mettent l'emphase sur une entraide basée sur la responsabilisation individuelle qui entre en tension avec une solidarité égalitaire qui reconnaît les inégalités causées par les structures d'interdépendance (Lawruszenko 2020, 239).

Cette individualisation de la solidarité dans un éthos entrepreneurial néolibéral rejoint plus largement ce qu'il est courant d'appeler la solidarité calculée (*calculative solidarity*) (Lawruszenko 2020, 242) qui se manifeste couramment dans le cadre de la politique européenne d'aide entre États (Baldwin 1990) ou dans le cadre des politiques humanitaires à l'égard des réfugiés et migrants (Mau et Burkhardt 2009). Il s'agit d'une solidarité basée sur la théorie du choix rationnel (Stjernø 2015, 291-95) qui envisage l'entraide sous la forme d'un système d'assurance réciproque au sein des États-nations plutôt qu'entre eux, qui mutualise les risques et les bénéfices (Lawruszenko 2020, 242). Ce qui caractérise le plus cette solidarité, c'est l'implicite conditionnalité de sa mise en œuvre à l'absence de perte nette : la solidarité est envisagée

comme un investissement sur le long ou moyen terme, qui doit générer un bénéfice équivalent ou supérieur à ce qui a été donné.

Cette approche de la solidarité a plusieurs conséquences néfastes. Premièrement, elle mine le sens même de la solidarité, qui implique normalement un engagement collectif envers le bien commun. En privilégiant l'inclusion et les intérêts individuels, la charité néolibérale érode les liens sociaux et la cohésion entre les différents groupes culturels, car elle rend difficile la conception d'un commun indivisible portant une valeur axiologique et ainsi oriente les choix de vie individuels, tout en restant suffisamment large pour être inclusive. En d'autres termes, il s'agit d'une forme atomisée de solidarité qui ne peut pas fournir une vision holistique du bien (Dancy 2004). Cela a pour conséquence concrète de miner les formes fortes de solidarité (contraignantes et systématiques) au profit des formes faibles (non contraignantes et ponctuelles) (Lynch et Kalaitzake 2020).

De plus, cette forme de solidarité peut perpétuer les inégalités économiques et sociales en encourageant l'exploitation des groupes marginalisés au bénéfice des groupes dominants.

Cette charité néolibérale est donc bien caractérisée par le concept de solidarité mutilée, car elle est basée sur une conception incomplète de l'interdépendance à la base de la solidarité normale. Par ailleurs, elle correspond partiellement au concept de solidarité antisociale de DuFord (2022, 79). Si la charité néolibérale contrevient en grande partie à la base sociale nécessaire à la solidarité (critère 2), en promouvant des formes faibles de solidarité qui individualisent l'entraide, elle semble ne pas pouvoir être décrite par le terme psychique (critère 1). En effet, la charité néolibérale, bien que mettant en œuvre des formes faibles de solidarités, permet d'organiser une forme de redistribution des ressources, même si cette redistribution se fait sur un mode calculé (*calculative solidarity*). Cet aspect matériel est important dans la mesure où la solidarité est incluse dans une vision économiciste de l'entraide : elle est un levier qui permet une meilleure intégration au marché. Les échanges matériels sont davantage des investissements que des dons désintéressés (Lawruszenko 2020, 242).

La charité néolibérale, telle qu'étudiée dans le chapitre 6, est donc bien une forme mutilée de solidarité qui privilégie l'inclusion au bien commun et réduit la solidarité à une entraide atomisée.

Pour promouvoir une société plus juste et équitable, il est nécessaire de repenser la solidarité en mettant l'accent sur le bien commun et sur un engagement collectif envers le bien-être de tous les membres de la société.

1.2. La solidarité multiculturelle comme solidarité inclusive ?

Kymlicka propose d'ouvrir une voie entre ces deux solidarités mutilées : l'« État-providence multiculturel » (2015). Il est difficile de comprendre la forme que pourrait revêtir cette troisième voie avec les éléments avancés par Kymlicka qui s'appuie sur le seul – mais néanmoins pertinent – exemple de la place du multiculturalisme dans l'imaginaire collectif canadien. Sa lecture du nationalisme canadien ressemble à celle évoquée dans le discours officiel du gouvernement libéral de Justin Trudeau. Le Canada y est présenté comme un État postnational[136] dont la caractéristique principale est de forger l'appartenance non sur une identité nationale monolithique et moniste, mais sur la diversité culturelle. Kymlicka trace les grandes lignes d'une nationalité à trait d'union, où chaque citoyen se reconnaît comme tel, car partageant un bien commun composé d'identités diverses (2015a, 11). Ainsi, les citoyens d'une telle solidarité se reconnaissent comme égaux en tant que Canadien-sikh-Ontarien ou en tant que Québécois-athée-Canadien. L'ordre des identités entre les traits d'union n'a pas d'importance, l'important pour Kymlicka étant leur présence en tant que premiers constituants de l'identité nationale canadienne.

Lorsque Banting et Kymlicka (2017) proposent de définir les principes d'une solidarité multiculturelle, ils reviennent sur les principes libéraux habituels : la tolérance mutuelle, le respect des droits humains et de l'égalité, la reconnaissance des différentes identités. Bien qu'ils y ajoutent une dimension distributive qui ressemble au principe de différence rawlsien, il est ainsi difficile de voir en quoi cette solidarité motivée par un nationalisme multiculturel libéral est différente des outils déjà présents dans la littérature issue des débats entre communautariens et libéraux dans les années 1980 (Berten, Silveira, et Pourtois 1997).

[136] Sur le sujet, voir le travail de Michael Trebilcock (2019).

Banting et Kymlicka offrent donc une piste qui s'attarde surtout sur un des deux aspects du dilemme : ils utilisent la littérature du champ multiculturaliste en philosophie politique afin d'expliquer en quoi la reconnaissance de la diversité peut être agencée de sorte à diminuer les tensions avec la redistribution.

La solution qu'ils proposent se trouve dans une impasse théorique en raison de la centralité de la nation dans l'argument. Kymlicka propose de répondre à un dilemme dont l'existence est due à une place trop importante de la nation dans notre façon de concevoir *le* politique. Dans certains États, cette centralité de la nation a été un moteur progressiste et a permis la création d'une solidarité nationale qui a constitué une base solide pour le développement des États-providence (Kymlicka 2001b). Elle est d'ailleurs envisagée comme un moteur par des auteurs contemporains, capable de susciter une mobilisation politique forte en faveur de la solidarité (Jackson 2019; Laitinen et Pessi 2014).

Néanmoins, le cadre état-national est aujourd'hui largement remis en cause dans la littérature, car il revêt un caractère injuste pour beaucoup d'auteurs, comme le soulève Nancy Fraser (2010; 2008). Sa pertinence est également questionnable dans sa capacité à résoudre des problèmes nouveaux et majeurs comme l'accélération et la démultiplication des flux humains et matériels ou le bouleversement écologique (Charbonnier 2020). Kymlicka, en proposant de résoudre le dilemme progressiste en conservant ce cadre national, ne répond pas à ces risques. Au contraire, il crée des conditions théoriques favorables au maintien du dilemme progressiste qui se fonde justement sur une confusion entre solidarité, nation et similarité. Voyons cela en détail en discutant des problèmes majeurs que soulève le cadre nationaliste.

Tout d'abord, se focaliser sur la solidarité nationale nous prive d'une compréhension importante de l'utilisation effective du terme « solidarité ». La solidarité permet d'éclairer des mouvements sociaux contemporains qui lui offrent un sens élargi et utile pour envisager l'entraide. Cette solidarité est notamment utile pour comprendre les mouvements contestataires minoritaires qui réclament plus de justice face à une oppression (Scholz 2008). Les historiens des idées montrent la profusion fournie par le concept qui, s'il n'est plus mobilisé avec la même intensité aujourd'hui, fut un outil politique important au XIXe siècle (Blais 2007). Aujourd'hui encore, la solidarité est

régulièrement mobilisée par des acteurs non institutionnels, notamment dans les mouvements sociaux qui revendiquent une posture de rupture avec les institutions libérales représentatives et avec le marché capitaliste, ce qui montre la capacité contestataire que revêt le mot (Hooker 2009; Shelby 2005). Cette dimension est laissée de côté par Kymlicka.

Ensuite, la nation entretient une relation particulière avec la solidarité. Les deux notions ont historiquement été pensées l'une dans l'autre. En effet, nation et solidarité sont au cœur du *state building* européen (Banting et Kymlicka 2017, 9), par exemple en Allemagne (Blais 2007, 186). Certains auteurs vont jusqu'à souligner la dimension martiale des politiques sociales du XIXe siècle qui manifestent la volonté d'avoir un réservoir humain capable d'alimenter une armée puissante (Ewald 2004, 1831). De plus, il est reconnu que les politiques de redistribution sont des outils de contrôle de la population qui permettent de consolider ou de bousculer la stratification sociale (Quadagno 1994, 9; Gøsta Esping-Andersen 2015). Cette imbrication rend possibles des formes injustes de solidarité, c'est-à-dire une solidarité au sein d'un groupe cherchant une domination au sein de la société, en excluant les autres (DuFord 2022, 9). Ainsi, la nation a permis de consolider des systèmes idéologiques racistes (Hall 2019) qui ont eu des effets sur la façon dont les politiques sociales ont été pensées aux États-Unis (Quadagno 1994; 2006), mais aussi dans des États comme la France (Cognet 2020) qui ont pourtant des politiques sociales publiques importantes et un historique avec le colonialisme différent du passé ségrégationniste nord-américain.

La dernière limite concerne un biais bien connu en sociologie qui tend à montrer l'incapacité des sciences sociales à sortir du cadre de l'État-nation dans sa façon d'envisager les rapports humains et politiques (Chernilo 2017; Sager 2016; Wimmer et Schiller 2002). Il s'agit du nationalisme méthodologique déjà évoqué au cours de ce travail, qui consiste à donner une force explicative trop importante à la nation comme catégorie analytique. Par sa tendance à confiner l'analyse sociologique aux frontières de l'État-nation, le nationalisme méthodologique peut influencer notre compréhension de la solidarité de plusieurs façons.

D'une part, en se concentrant principalement sur les États-nations comme unités d'analyse, il peut encourager une conception de la solidarité qui est principalement nationale, c'est-à-dire,

une solidarité basée sur un sentiment d'appartenance à une nation particulière, avec une langue, une culture, une histoire et des institutions communes. Cette conception de la solidarité peut être puissante et mobilisatrice comme le souligne Kymlicka, mais elle est également limitée de plusieurs façons.

Premièrement, elle peut encourager l'exclusion et la marginalisation de ceux qui ne correspondent pas à l'idée de la nation - par exemple, les immigrants, les minorités ethniques ou religieuses, les personnes sans papiers, etc. Cela peut contribuer au développement de formes mutilées de la solidarité vues précédemment et ainsi renforcer les inégalités et les divisions sociales. Cet aspect, Kymlicka prétend nous en prémunir en intégrant la solidarité à un ensemble de valeurs liées au multiculturalisme libéral comme l'égalité et la tolérance (Banting et Kymlicka 2017). En affirmant que ce qui caractérise l'identité nationale ce n'est pas une forme substantielle et épaisse – qui est constituée d'une multitude d'identités individuelles, la fameuse identité à trait d'union évoquée précédemment – mais le rapport que nous avons à elle. Autrement-dit, Kymlicka promeut une identité nationale qui ne se caractérise pas sur une identité mais la capacité à unir des identités plurielles. D'une certaine façon, la conception de nation chez Kymlicka se focalise à réduire la diversité profonde – en promouvant un rapport commun à la nation – tout en maximisant la diversité de premier degré décrite par Charles Taylor (1992).

Deuxièmement, une conception de la solidarité centrée sur la nation peut rendre plus difficiles la reconnaissance des problèmes transnationaux, tels que les changements climatiques, les crises migratoires, les inégalités économiques mondiales, etc (Preuss 1999; Louis et al. 2019). Ces problèmes ne peuvent pas être résolus par un seul État-nation agissant de manière isolée, et ils nécessitent une forme de solidarité qui dépasse les frontières nationales, comme les solidarités « inter-groupe » (Louis et al. 2019) ou la solidarité transnationale (Lahusen, Zschache, et Kousis 2021). Cette question d'échelle rend particulièrement saillante la dépendance de la proposition de Kymlicka à l'égard du cadrage national. Si nous conservons la nation comme principale catégorie motivationnelle de la solidarité, comment pouvons-nous prétendre être solidaires avec des humains qui sont en dehors de ce cadre ? La conception de Kymlicka de la nation est certes large, mais elle reste soumise aux mêmes limites des conceptions nationales habituelles : elle trace une frontière qui n'est pas toujours aisée de justifier et de déplacer.

Enfin, une approche nationale de la solidarité peut ignorer ou marginaliser d'autres formes de solidarité qui ne correspondent pas à l'idée de la nation. Par exemple, les solidarités basées sur le genre, la classe, l'ethnicité, la religion, l'orientation sexuelle, ou d'autres identités peuvent être tout aussi importantes, voire plus importantes, pour de nombreuses personnes. Depuis la perspective (multi)nationale de Kymlicka, comment comprendre des solidarités qui regroupent des personnes qui font face à une expérience commune de l'oppression ? Une approche transnationale ou intersectionnelle de la solidarité (Scholz 2008) peut permettre de reconnaître et de valoriser ces diverses formes de solidarité.

Pour surmonter les limites du nationalisme méthodologique, certains chercheurs proposent d'adopter des approches plus ouvertes et flexibles. Par exemple, Arjun Appadurai (1996) suggère d'étudier les processus sociaux à différentes échelles - locale, régionale, nationale, transnationale - et de reconnaître que ces échelles peuvent se chevaucher et interagir de manière complexe. Il préconise également de prendre en compte les liens et les flux entre différents lieux, plutôt que de se concentrer uniquement sur des lieux spécifiques.

Comme déjà évoqué, les études récentes montrent que la question de la diversité est fortement liée à la façon dont la majorité culturelle d'un pays perçoit les minorités (Costa-Font et Cowell 2015; Parijs 2004; Soroka, Banting, et Johnston 2006). Autrement dit, il ne s'agit pas forcément de diversité profonde au sens de conception particulière du bien, mais de perception d'autrui et de co-construction d'un nous/eux entre des groupes qui n'ont pas forcément de fondement culturel ou ethnique. Aussi, il est important de comprendre la façon dont les individus au sein d'une société ont des comportements différents en fonction de la façon dont ils perçoivent autrui. Ainsi, le terme diversité est aussi utilisé pour qualifier ou masquer une relation de pouvoir entre majorité et minorité (Winter 2011). La création d'une catégorie motivationnelle fondée sur une base nationaliste, aussi ouverte soit-elle, élude cette dimension intersubjective des relations de pouvoirs qui se jouent.

Les critiques à l'encontre de la proposition de Kymlicka invitent à repenser plus finement le rôle de la nation en la distinguant clairement de la démocratie afin de revaloriser le rôle de cette dernière (Bauböck 2016; Favell 2016). N'y-a-t-il pas d'autres façons d'agencer solidarité et

diversité qu'à travers le prisme national ? Dans la mesure où les indices empiriques sur l'importance actuelle de la nation dans le maintien des États-providence et où la nation semble une contrainte normative non désirable dans la constitution du dilemme progressiste, pourquoi ne pas imaginer une autre voie ? Cette autre voie pourrait être la recherche d'un bien commun inclusif comme constitutif de la solidarité. Au lieu d'utiliser la nation comme catégorie motivationnelle floue, nous pourrions directement envisager un bien partagé par les membres d'une communauté qui suffirait à motiver un engagement solidaire de tous.

2. Ne pas conflictualiser la diversité en poursuivant un bien commun inclusif

Nous l'avons vu tout au long de cette thèse, la solidarité est définie comme la gestion collective et politique de l'interdépendance entre les humains. Cela signifie que nous reconnaissons que nous dépendons les uns des autres pour notre bien-être et notre survie, et que nous prenons des mesures pour organiser cette interdépendance en fonction du bien commun. Cette organisation se réalise par des choix quant aux liens d'interdépendance que nous voulons valoriser et ceux que nous voulons diminuer – ceux relatifs à la solidarité dans le mal pour reprendre le concept de Charles Renouvier (1896). Autrement-dit, nous devons décider parmi les différents liens qui constituent notre interdépendance, lesquels nous voulons valoriser, et lesquels nous voulons couper, ceci afin de diriger un effort commun en vue de la réalisation d'un bien commun.

D'un côté, l'interdépendance est sans limite, sans frontière. Elle implique une reconnaissance de notre vulnérabilité globale et de notre responsabilité envers tous les êtres humains. Cependant, pour devenir solidarité elle doit être politisée et moralisée. Elle doit être politisée car son organisation relève d'un choix collectif, d'une orientation de la communauté politique. Elle doit être moralisée car cette organisation relève d'une justification normative, celle de la définition du bien commun. Par exemple, l'humanisme peut être considéré comme une forme de solidarité s'il est cadré comme étant la réalisation d'un bien commun, un bien pour nous, en tant que communauté politique humaine. La solidarité est donc toujours imbriquée dans un bien commun qu'il faut définir et justifier. Ce bien permet de la différencier de l'altruisme en la fondant sur un engagement spécifique envers une communauté politique. Ou comme le relève Charles Taylor:

> Mon engagement moral (souvent inopérant) pour le bien-être de tous les humains est altruiste. Mais le lien de solidarité avec mes compatriotes dans une république qui fonctionne est basé sur un sentiment de destin partagé, où le partage lui-même a de la valeur. C'est ce qui donne à ce lien son importance particulière, ce qui rend mes liens, avec ces gens et à ce projet, singulièrement contraignants, ce qui anime ma « virtu », ou mon patriotisme [Traduction libre] (Taylor 1989, 170).

Historiquement, cette justification s'est effectuée à l'intérieur d'une vision nationaliste, au XIXe siècle. Cette vision considérait que la solidarité devait se limiter aux membres d'une même nation, et que la nation était le cadre naturel de la solidarité. Cependant, cette vision n'est pas suffisamment inclusive, car elle est dépendante de facteurs non volitionnels qui s'opposent à nos conceptions contemporaines d'une solidarité plus civique et moins culturelle.

Il est donc nécessaire de trouver une meilleure justification de la limitation de la solidarité qui soit compatible avec un objectif d'inclusivité. Le concept de bien commun peut nous aider à définir les limites de la solidarité. Le bien commun est l'ensemble des conditions qui permettent à chaque individu de réaliser son potentiel et de vivre dignement. Cela inclut des éléments tels que la santé, l'éducation, la justice, la sécurité, l'environnement, etc.

Il s'agit de s'interroger sur la façon dont la solidarité est connectée au bien commun. Comme nous l'avons vu, la solidarité tient la composante instrumentale de sa valeur en ce qu'elle permet la réalisation d'un bien commun. Elle n'est donc pas identique à ce bien. Ce dernier possède sa valeur propre. Autrement dit, pour conceptualiser la solidarité comme étant inclusive, il est possible de tenir compte de cette relation. Concevoir une solidarité inclusive revient sans doute à concevoir une solidarité qui sert un bien commun inclusif. Je vais à présent discuter de trois formulations du bien commun qui permettent d'identifier des limitations de la solidarité moins exclusives que celle du cadre nationaliste proposé par Kymlicka. Il est courant d'opposer une vision stricte de l'exclusion sur une base communautarienne ou nationaliste (Shapiro 1990, 198), d'une vision inclusive, cosmopolite ou de justice globale. Cependant, cette division n'aide pas à clarifier le problème de la solidarité inclusive. Elle ne fait qu'offrir une base favorable à une vision

compatible avec le dilemme progressiste[137]. Il est donc important de considérer une base de justification de la solidarité qui ne relève ni de l'une ou de l'autre de ces deux approches. La focalisation sur le bien commun permet de faire émerger au moins trois nouveaux critères qui peuvent constituer les bases d'une justification à la solidarité inclusive : la vulnérabilité, l'*allyship* et la non-domination. Ces trois critères sont des façons d'envisager le bien commun de façon inclusive, et par incidence, la solidarité inclusive.

2.1. L'allyship

L'*allyship* décrit la situation d'un membre « d'un groupe d'oppresseurs qui s'emploie à mettre fin à une forme d'oppression qui lui confère un privilège. Par exemple, une personne blanche qui travaille pour mettre fin au racisme ou un homme qui travaille pour mettre fin au sexisme » [Traduction libre] (Bishop 2020, 152). Le terme est devenu populaire dans la littérature après les années 2010 (Bishop 2020; Brown et Ostrove 2013; Jai 2014). Certains auteurs considèrent que l'action de l'« allié » nuit à la mobilisation à laquelle il se rattache et est motivée par un certain type de récompense superficielle comme celle d'avoir une image positive sur les réseaux sociaux (Kalina 2020, 478) ou l'impression d'être « du bon côté de l'histoire » (Jennings 2020 ; Phillips 2020).

Cependant, à l'origine, l'*allyship* est un concept qui décrit une relation d'entraide réelle dans le contexte décolonial américain (Matamoros-Fernandez 2018), notamment au Canada avec le rapport de la Commission vérité et réconciliation de 2015. L'*allyship* est souvent décrit comme étant une forme de solidarité qui tient compte du contexte spécifique lié à la colonisation (Snelgrove, Dhamoon, et Corntassel 2014). L'*allyship* postule qu'un certain nombre de croyances à l'égard de notre compréhension individuelle du monde contribue à maintenir des relations de pouvoir injustes. Bishop explique comment ces croyances forment et structurent des classes de pouvoir (2020, 47). Les auteurs qui conceptualisent l'*allyship* considèrent qu'il faudrait désapprendre ces croyances qui soutiennent la position privilégiée des oppresseurs (Bishop 2020). Cela doit passer par un travail d'éducation qui conduirait à des changements plus globaux

[137] Le vision communautarienne étant généralement décrite comme plus solidaire mais moins inclusive tandis que la version cosmopolite comme étant plus inclusive mais moins solidaire.

sur les institutions sociales et politiques (Bishop 2020; Brown et Ostrove 2013; Kluttz, Walker, et Walter 2020). Le terme est également employé dans le contexte de la production du savoir universitaire, contre la posture neutraliste du chercheur (Aveling 2013).

L'*allyship* semble donc être un candidat idéal comme bien commun visé par la solidarité. Cependant, une objection importante peut être apportée. Si *l'allyship* peut être considéré comme un bien, peut-il être qualifié de « bien commun » ? Il semble décrire davantage une position éthique individuelle à adopter pour des personnes qui sont positionnées dans une relation de pouvoir spécifique. Contrairement à la solidarité, l'*allyship* ne s'applique pas à tous, justement, car il considère que tout le monde n'est pas touché par l'oppression. Cela rend *l'allyship* moins efficace dans la justification de risques sociaux universels et habituellement pris en charge par la solidarité, comme c'est le cas du vieillissement. En effet, si tout le monde ne vieillit pas dans les mêmes conditions en fonction de sa position économique et sociale, la vieillesse est un risque social qui touche tous les êtres humains. L'*allyship ne* semble donc d'aucun secours pour justifier la solidarité dans cet exemple.

2.2. La vulnérabilité

Le concept de vulnérabilité tient une place importante dans la littérature contemporaine comme alternative à l'autonomie libérale (Garrau et Le Goff 2009, 1). Il peut être défini comme « l'aspect constitutif de l'existence humaine, en vertu duquel les êtres humains sont nécessairement exposés à des atteintes susceptibles de compromettre leur accès à une vie autonome et dotée de sens » (Garrau 2018, 10). Contraindre une formulation du bien commun visé par la solidarité compatible avec la vulnérabilité permet de fournir une alternative au critère nationaliste de délimitation de la relation solidaire.

Depuis cette perspective, la solidarité est comprise comme solidarité de tous ceux affectés (Fraser 2011, 56). Ce qui compte ici, c'est la « co-intrication objective des sujets dans un réseau de

relations causales » (Fraser 2011, 56). Cette formulation permet d'éviter les formulations exclusives de la solidarité puisque le cadrage nationaliste de la solidarité n'est plus prioritaire[138].

Cependant, cette formulation soulève plusieurs difficultés. Tout d'abord, comme le soulève Nancy Fraser, elle semble réductrice du fait de son objectivisme à l'égard des relations causales. Nancy Fraser évoque le risque d'un *reductio ad absurdum* ne permettant plus de distinguer les relations moralement significatives au sein de l'enchevêtrement de causalités qui produit la vulnérabilité (2011, 57).

La seconde objection concerne la caractérisation de la vulnérabilité en tant que bien. Elle peut être considérée comme une condition commune et permet de justifier l'importance d'une défense active de certains biens qui nous aident à lutter contre cette commune vulnérabilité. Cependant, la vulnérabilité en soi n'est pas considérée comme un bien qu'il faudrait viser. Il est toutefois possible d'allier le souci de la vulnérabilité et du bien commun au sein de la pensée républicaine (Honohan 2002), notamment en la comprenant comme vulnérabilité du bien commun face à différents dangers[139].

2.3. La non-domination

La non-domination est une conceptualisation de la liberté proposée par Philip Pettit (2004) à l'intérieur d'un cadre néorépublicaniste. La liberté comme non-domination qualifie une situation où les citoyens ne sont pas soumis au pouvoir incontrôlé et arbitraire d'un maître (Pettit 2004; Skinner 2012). La domination est définie comme a/ capacité d'interférence, b/ sur une base arbitraire, c/ dans certains choix qu'une personne est en mesure de faire (Pettit 1997, 45). La non-domination est donc l'absence de cette capacité.

Cette capacité peut être détenue par une personne, par une institution ou par une structure. Pour Pettit, cette définition permet de justifier certaines formes d'interférences non arbitraires qui

[138] Il peut néanmoins toujours être mobilisé s'il se conforme à la vulnérabilité. Par exemple, dans le cadre de la défense d'une communauté nationale opprimée telle que pour les Premières nations au Canada.

[139] Bien que je m'intéresse à cette conception de la vulnérabilité au sein du néorépublicanisme, il est possible de trouver des traces plus anciennes chez Machiavel. En effet, ce dernier ancre la justification d'une défense renforcée de la Res Publica précisément dans l'existence de la vulnérabilité des citoyens face à la fatalité et à la tyrannie.

pour les libéraux ne sont pas justifiables (1997). Elle permet de nous guider dans des situations où la liberté comme non-interférence semble caduque. On peut prendre l'exemple de la collecte d'impôts en vue de financer un système de solidarité sociale. Cette collecte représente pour les libéraux une interférence et donc une infraction à la liberté qui doit être justifiée par des principes tiers (par exemple, l'égalité ou l'équité). C'est pourquoi

> si les libéraux sont préoccupés par les problèmes de pauvreté, d'ignorance, d'insécurité et autres, comme beaucoup le sont, c'est généralement à cause d'un engagement indépendant de leur engagement à la liberté en tant que non-interférence : disons, un engagement à la satisfaction des besoins fondamentaux, ou à la réalisation d'une certaine égalité entre les personnes [Traduction libre] (Pettit 1997, 9)

La non-domination permet d'éclaircir les frontières de l'espace solidaire en le détachant d'un critère national. Cet espace est à la fois limité et évolutif. Il permet de faire naître l'obligation de solidarité « chaque fois qu'un ensemble de personnes est assujetti à une même structure de gouvernance qui établit les règles de base de leur interaction » (Fraser 2011, 58). Cet espace n'est pas nécessairement limité à la citoyenneté (Erez et Laborde 2020, 199; Fraser 2011, 58; Honohan 2002, 282). La non-domination dessine un espace qui ne dépend pas d'une communauté culturelle préexistante et peut servir de base pour un modèle de communauté politique transnationale (Honohan 2002, 282).

À partir du travail sur la citoyenneté dans l'Union européenne de Kostakopoulou (1996), Iseult Honohan note que l'intégration européenne pourrait être mieux modélisée de cette manière au lieu d'être comprise comme l'extension d'identités locales, nationales ou prépolitiques, à l'échelle internationale (Honohan 2002, 282). Une telle compréhension républicaine du bien commun permet d'ouvrir les frontières de la solidarité en la délimitant à partir d'une vulnérabilité commune.

> Le modèle de bien commun au cœur de la politique républicaine est celui de la reconnaissance intersubjective dans la pratique conjointe de l'autonomie par des citoyens qui partagent certaines préoccupations découlant de leur vulnérabilité commune. Elle doit donc être distinguée de l'idée d'un bien commun en tant qu'ensemble de valeurs prépolitiques partagées, et des sentiments plus généraux d'appartenance à une communauté. Premièrement, les valeurs qui se trouvent être partagées au sein d'un groupe peuvent ne pas

> pleinement réaliser ou maintenir leurs biens communs. Ceux qui partagent des biens communs peuvent mal les identifier, ou ne pas se coordonner, ou échouer à les réaliser publiquement. Deuxièmement, la reconnaissance et l'autonomisation fournies par l'activité politique et le statut de citoyenneté sont distincts des sentiments d'appartenance en soi. [Traduction libre] (Honohan 2002, 156)

Par ailleurs, l'inclusion de la non-domination permet de réaffirmer la solidarité comme un concept suffisamment distant du marché pour en formuler une critique utile. Elle rend explicite le caractère spécifique de la solidarité décrit par certains auteurs comme étant un espace en dehors du marché (DuFord 2022, 29; Khushf 1999, 65). Elle est également compatible avec la critique du néolibéralisme multiculturel de Kymlicka (2015a) en fournissant un critère de justification à l'intégration de la solidarité dans une logique de marché.

Cette vision peut être combinée avec la vulnérabilité (Garrau et Le Goff 2009). Ainsi, la non-domination renvoie à la « capacité de contrôle que possède une personne sur sa propre destinée » (Garrau et Le Goff 2009, 5). La non-domination est alors comprise comme une immunité face à la vulnérabilité. Cette intégration de la non-domination dans la conceptualisation de la solidarité permet de repenser cette dernière en termes d'engagement envers ceux dont nous dépendons et non pas seulement ceux avec qui nous partageons un statut de citoyen ou avec qui nous sommes engagés dans une démarche assurantielle libre et contractuelle (Honohan 2002, 281). Une véritable obligation morale naît de la prise en compte de l'interdépendance.

> La solidarité républicaine est mieux comprise comme un engagement envers les personnes avec lesquelles nous sommes interdépendants dans le régime qu'en termes de loyauté envers une nation, qu'elle soit ethniquement, civiquement, culturellement ou libéralement définie, envers des institutions libérales ou envers des principes dans une incarnation historique spécifique. [Traduction libre] (Honohan 2002, 281)

Cependant, la non-domination, lorsqu'elle est incluse dans un cadrage néorépublicain, dévie de la vision d'une solidarité séparée à la fois du marché et de l'État. DuFord, qui défend une telle séparation, soutient « qu'on ne peut pas forcer quelqu'un à être solidaire par le bras coercitif de la loi » (2022, 29). Dans un cadrage néorépublicain, il s'agit d'une vision trop étroite du rôle de l'État dans la mise en place d'une solidarité politique, car elle considère que la solidarité et la loi ont deux visées opposées. Or, il est possible d'avoir une conception de la solidarité forgée à

l'intérieur d'une vision républicaine qui place la loi comme source de la liberté (Pettit 2004; Skinner 2012). Pour Pettit, les normes civiques requises pour promouvoir la non-domination sont des normes de solidarité avec les autres et non des compromis sur notre liberté (Pettit 1997, 259). Ou comme le formule Honohan :

> La solidarité républicaine sous-tend la liberté parce qu'elle fournit la motivation pour la discipline auto-imposée. Et la préoccupation prend la forme d'un soutien assez général à ces institutions. Ce n'est pas une obéissance étroite à celui qui se trouve être au pouvoir ; en fait, la vertu civique est souvent illustrée par l'indignation face aux fautes politiques. [Traduction libre] (Honohan 2002, 140-41)

Cela implique une répartition systématique des biens, qui ne dépend pas de la volonté individuelle entre donneurs et receveurs. Il semble d'ailleurs réducteur de décrire la solidarité en ces termes – donneurs et receveurs — car ce ne sont pas des individus qui donnent et qui reçoivent dans une vision solidariste, mais des catégories de citoyens[140]. Tout le monde est appelé à donner et à recevoir en fonction de son entrée ou de sa sortie dans lesdites catégories. Par exemple, si les risques liés à la vieillesse sont inclus dans la solidarité, alors on peut s'attendre à ce que la majorité des citoyens bénéficient de cette solidarité dans la mesure où la plupart d'entre eux vieilliront. Ce ne sont donc pas des individus, mais des catégories qui entrent en jeu.

L'approche de non-domination offre plusieurs avantages clés qui en font l'option la plus appropriée pour définir un bien commun inclusif. Premièrement, la non-domination reconnaît que la dynamique du pouvoir et les inégalités structurelles sont essentielles pour comprendre et traiter les injustices sociales. En se concentrant sur la répartition du pouvoir, la non-domination nous permet d'identifier et de traiter les causes sous-jacentes de la marginalisation et de l'inégalité, favorisant une société plus juste et équitable (Pettit 2008). Par exemple, les travaux de Robert Dahl (1989) sur la polyarchie montrent comment la répartition inégale du pouvoir aboutit à des systèmes politiques qui perpétuent la marginalisation et excluent certains groupes des processus décisionnels. L'accent mis par la non-domination sur le démantèlement du pouvoir et

[140] J'utilise le terme catégorie de citoyens car dans une solidarité bien comprise, à la fois ceux qui bénéficient et ceux qui contribuent doivent être inclus dans le processus décisionnel qui établit cette solidarité.

du contrôle arbitraires aborde directement ce problème en plaidant pour une plus grande participation démocratique et une répartition plus équitable du pouvoir.

Deuxièmement, la non-domination favorise la participation démocratique et l'autonomie collective, reconnaissant l'importance pour les individus d'avoir leur mot à dire dans les décisions qui affectent leurs vies. En mettant l'accent sur l'égalité d'accès aux opportunités et aux ressources, la non-domination favorise une société plus inclusive qui s'emploie activement à éliminer les obstacles à la participation et à la prise de décision (Pettit 2004). Young (2022) souligne l'importance des processus décisionnels inclusifs pour favoriser la justice sociale et répondre aux besoins des groupes marginalisés. Young soutient qu'« un public démocratique devrait fournir des mécanismes pour la reconnaissance et la représentation efficaces des voix distinctes de ceux qui sont touchés par ses décisions » [Traduction libre] (Young 2022, 52). L'accent mis par la non-domination sur la participation démocratique s'aligne sur cette perspective et cherche à promouvoir des processus décisionnels inclusifs.

Enfin, la non-domination permet une compréhension plus nuancée de l'oppression et de la résistance. Bien qu'il ne traite pas spécifiquement des facteurs culturels et historiques, son accent sur la dynamique du pouvoir et les inégalités structurelles peut être étendu pour incorporer ces facteurs, offrant une analyse plus complète des diverses dimensions de l'injustice sociale (Lovett 2009).

Ces trois façons d'envisager le bien commun montrent à quel point cet élément est déterminant dans la réussite d'une conceptualisation d'une solidarité inclusive. En fonction de la définition que l'on a du bien commun, on n'aura pas la même définition de la diversité et donc de l'inclusion. Autant *l'allyship* que la non-domination invitent à une vision critique de la diversité, qui se rapproche de la façon dont Elke Winter l'a défini comme évoqué en introduction. Les deux permettent ainsi d'élargir les frontières d'une solidarité qui serait instrumentalement liée à une communauté politique tournée vers *l'allyship* ou la non-domination.

3. L’interdépendance comme méthode solidaire

La lecture de ce travail l’a montré : la littérature contemporaine sur la solidarité ne forme pas vraiment un ensemble cohérent. Les discussions sur la solidarité sont dispersées dans des discussions sur la légitimité, l'émancipation, la démocratie, l'intégration, l'immigration et plus largement des considérations liées à la philosophie morale sur la forme des valeurs. Cette dispersion a l’effet paradoxal de rendre peu visible la solidarité auprès des politistes, qui regrettent une absence de discussion autour d’un concept qui semble noyé dans la littérature (Alexander 2014; Bayertz 1999). Cela signifie peut-être qu'il y a trop de variété dans l’emploi du terme pour pleinement en articuler son utilisation ici. Il existe sans aucun doute des théories cachées dans des textes portant principalement sur d'autres sujets que je n'ai pas inclus ici.

En plus des théories contemporaines mobilisées dans ce travail, il existe une littérature plus ancienne qui semble avoir été délaissée, mais qui est intéressant d’utiliser dans le cadre de ce travail : le solidarisme. Cette littérature, ai-je l’aidéjà introduit au chapitre 1, puis évoquée régulièrement sans toutefois en proposer une lecture complète. Je complète cette lecture fragmentaire en me focalisant davantage sur elle dans ce chapitre. Puiser dans les débats solidaristes du XIXe siècle permet de faire ressortir un élément saillant de la solidarité afin de reconstruire ce que j’appelle la méthode solidaire. Il s’agit de partir de l’interdépendance humaine pour concevoir une vision politique et sociale de la solidarité.

Alors que de nombreux auteurs libéraux présentent principalement la solidarité comme une relation morale qui génère des responsabilités (Lynch et Kalaitzake 2020; Pensky 2008; Stjernø 2009) – générant ainsi des principes tels que la responsabilité morale d'agir au bénéfice d'autrui, de s'en remettre à autrui ou de coopérer avec autrui – je préfère rejoindre DuFord en évitant cette « tentation » (2022, 10). DuFord utilise le terme tentation, car iel pense que la solidarité est beaucoup plus facile à concevoir quand on ne considère que les types d'associations collectives positives, c’est-à-dire visant à construire un monde meilleur. Cependant, comme le souligne DuFord, cela donne une image déformée de l'action collective et de l'association en ignorant les phénomènes qui visent à construire un monde plus dominant ou oppressif (2022, 10). Comme je l’ai montré au chapitre 5 et au chapitre 6, ces tendances sont bien réelles et s’appuyer sur la

solidarité permet de mieux les comprendre. Or, ces tendances sont souvent négligées dans la littérature libérale, qui se concentre sur un idéal régulateur de comportements moraux plutôt que sur un outil d'analyse politique.

C’est pourquoi je rejoins la lecture que fait DuFord de la solidarité comme n’étant pas une utopie, mais plutôt une caractéristique essentielle d’un monde non idéal (DuFord 2022, 160). J’aimerais poursuivre cette idée en proposant de voir la solidarité également comme une méthode. Cette méthode solidaire est un outil qui permet non pas de penser l’homogénéisation ou la suppression des conflits, mais plutôt l’organisation de la différence et des conflits de façon holistique. Elle pose la question suivante : comment l’interdépendance s’organise-t-elle avec ces différences afin de permettre un agencement plus juste et uni du politique ? Comment tient-on compte de ces différences dans la façon dont nous nous entraidons, en tant qu’humains et en tant que citoyens ?

Il s’agit d’envisager la solidarité non plus seulement comme une valeur que nous devrions poursuivre pour elle-même, mais comme une façon d’envisager notre capacité à poursuivre les valeurs qui nous sont chères. Autrement dit, la solidarité est à la fois un bien et une façon d’envisager le bien. Ou pour reprendre la terminologie de Bayertz :

> La solidarité pratiquée ici et maintenant dans le combat pour une cause juste apparaît comme un échantillon de ce dont l'être humain est capable lorsque les obstacles sociaux qui entravent le développement de ses forces morales sont levés. [...] Il renvoie directement à un moyen de combat : la solidarité comme arme. Mais, en même temps, il renvoie à une fin de bataille : la solidarité comme anticipation de la société future, comme part d'utopie déjà vécue [Traduction libre] (Bayertz 1999, 27).

La méthode solidaire invite à se focaliser sur la solidarité comme « moyen de combat », comme façon d’envisager la lutte sociale par l’interdépendance. Elle incite à voir les relations sociales et notamment les relations de domination en termes de liens d’interdépendance afin de mieux en comprendre les mécanismes et significations. En mettant à jour la façon dont un groupe de dominants captent le fruit des liens d’interdépendance de toute une société afin de maintenir leurs privilèges, la solidarité constitue non seulement un horizon à atteindre mais aussi une façon d’envisager les luttes sociales. Elle permet aux dominés de prendre conscience de leur lien avec les dominants et ainsi de s’inscrire dans un rapport de force sur un monde commun. Puisque

dominés et dominants ont besoin de l'un et de l'autre pour vivre au sein de la même communauté politique, cela ne peut laisser place à l'iniquité si cette dernière est envisagée comme résultat d'une interdépendance. La première étape de la solidarité permet ainsi d'envisager différemment les rapports sociaux : comme une lutte intégrée dans une commune interdépendance.

En ce sens, la méthode solidaire vise à réfléchir à des formes de solidarité non mutilées, qui ne puissent pas être mobilisées en tant que justification morale de privilèges arbitraires. Une solidarité imposée par le haut, comme façon d'exiger l'union afin de minimiser ou d'obérer les conflits intrinsèques à une société démocratique.

Comme vu précédemment, la solidarité n'est pas dépendante d'une idéologie politique particulière. Elle est davantage une proposition épistémique et ontologique sur la façon dont les humains sont des êtres sociaux et sur la façon dont cette caractéristique devrait être prise en compte dans l'organisation politique. Elle ne devrait pas être utilisée comme un principe pour lequel nous devrions nous joindre à telle ou telle idéologie. Je pense que potentiellement, la plupart des idéologies politiques tiennent compte, à leur façon, de la solidarité. Cependant, comme nous l'avons vu, certaines ont une vision biologisante, inégalitaire et atomiste de celle-ci. La conséquence est la relégation de la solidarité dans la sphère privée et la tendance à la dépolitisation de celle-ci.

La double caractérisation de l'interdépendance comme fondement de la solidarité la rend difficile à capturer. Cette interdépendance est à la fois une prémisse ontologique comme je l'ai dit, mais également une épistémologie. Par-là, il s'agit de mettre en lumière la façon dont la prise en compte de l'interdépendance au niveau ontologique modifie et oriente l'engagement politique. En ce sens, la solidarité peut être caractérisée comme un outil politique ou « une arme » (Bayertz 1999, 27). En fondant la solidarité, c'est-à-dire en passant d'une solidarité subie à une solidarité voulue, les membres solidaires choisissent de valoriser certains liens au détriment d'autres, afin de poursuivre le bien commun. Ainsi, avec Bayertz, il apparaît que la solidarité est à la fois l'anticipation d'une société future et l'outil qui permet de la réaliser dès à présent (1999, 27).

Ainsi, lorsqu'elle est fondée, la solidarité n'est pas un acquis, un ensemble de liens préexistants à la communauté politique, mais elle est co-constitutive de cette communauté en tant qu'outil en

perpétuelle formation. Une solidarité en tant qu'enjeu politique bien compris invite à ne plus dire « nous sommes solidaires donc nous allons réaliser cet objectif » ou « pour réaliser cet objectif, il faut que vous soyez solidaires », mais « comment être solidaires pour réaliser cet objectif ? ». Cette dernière question invite à ne plus considérer la solidarité comme un état de fait prépolitique, mais comme le résultat d'une volonté collective qui peut virtuellement réunir n'importe qui, en fonction du bien commun poursuivi. C'est en ce sens que l'aphorisme de René Char repris par Hannah Arendt s'applique à la solidarité : la solidarité repose sur un « héritage [qui] n'est précédé d'aucun testament » (Char 2007, 190). Cet héritage, ce sont les liens d'interdépendance, dont l'interprétation et la modification restent libres.

En ce sens, elle est un instrument d'intégration adaptatif. La solidarité est comme une corde d'alpiniste, elle peut être allongée pour laisser du mou et permettre aux grimpeurs d'explorer d'autres voies ; mais toujours elle se tendra pour les empêcher de tomber. Les liens créés par la solidarité peuvent être décrits de cette double caractéristique : il s'agit d'un artéfact établissant des liens flexibles qui se tendent lorsque le besoin se fait sentir.

La solidarité est ce qui transforme des actes ordinaires en réalisations extraordinaires. Elle est le lien qui permet aux alpinistes d'atteindre des sommets. Chacun s'inscrit dans une routine d'entraide, de gestes simples, réciproques, mais pas similaires, qui sont imbriqués les uns dans les autres, constituent un réseau de cordes qui se tendent immédiatement et sans hésitation lorsque l'un d'eux vient par malchance à tomber.

Tout comme la solidarité à l'échelle d'une communauté politique, le bien commun des alpinistes, ce sommet qui constitue leur but, a été choisi collectivement. Les chemins pour l'atteindre sont multiples, c'est pourquoi l'itinéraire a fait l'objet d'une conversation et pourra être modifié, adapté à la situation précise sur le terrain. Mais contrairement aux alpinistes, le bien commun visé par la solidarité n'est pas nécessairement un bien tangible qui peut être une fois pour toutes atteint. Le bien commun peut s'incarner à travers le processus même qui vise à l'atteindre, sans jamais complètement le contenir.

Cette métaphore éclaire la façon dont la solidarité et la diversité ne sont pas d'emblée opposées. Si par diversité, nous entendons les différentes compétences apportées par les alpinistes (le

médecin, le cartographe, l'expert technique, etc.) alors nous comprenons très vite qu'elle est essentielle dans le bon fonctionnement de l'interdépendance à la base de la solidarité. Au contraire, l'absence de cette diversité peut compromettre gravement l'expédition si tous sont experts techniques, mais qu'aucun n'a les rudiments en premiers soins.

À l'inverse, si par diversité, il s'agit de se focaliser sur les langues parlées, sous certaines conditions, cela pourrait nuire à l'expédition. Si tous les alpinistes parlent une seule langue et qu'elle est différente pour chacun, il devient plus difficile de se comprendre et d'agir efficacement. Le point clé est que contrairement aux auteurs qui parlent de causalité ou de corrélation négative entre solidarité et diversité, il est possible d'affirmer qu'une telle relation n'est pas donnée, mais qu'elle repose sur des choix et des préférences normatives. Tout comme dans la métaphore de l'alpinisme, ce qui est qualifié comme divers dépend du type de relation que l'on veut encourager et de l'objectif – du bien commun – que nous voulons partager.

La solidarité est donc à la fois molle et solide en fonction du contexte. La solidarité du fait de sa nature changeante est donc adaptée pour relier des éléments divers entre eux, elle ne nécessite pas une similarité forte. Pour comprendre la double nature, il faut revenir sur la discussion débutée au chapitre 3 concernant la valeur de la solidarité. Cette caractéristique polymorphe constitue l'intérêt de la méthode solidaire : une démarche épistémologique qui vise à connaître les façons dont l'interdépendance peut être orientée, accentuée sur certains aspects, diminuée sur d'autres, permettant aux liens sociaux de se durcir, c'est-à-dire de s'épaissir et de devenir protecteurs dans certains cas, tout en étant plus souples dans d'autres. En bref, la méthode solidaire pose la question de la gestion de l'interdépendance humaine en vue de la réalisation d'un bien commun.

Dans les deux parties qui suivent, je propose trois exemples qui permettent d'illustrer la différence entre la réalisation d'une entraide qui suit la méthode solidaire et une entraide désolidarisée.

3.1. L'entraide comme action politique est une solidarité

Dans le chapitre 3, j'ai insisté sur la coexistence d'une dimension intrinsèque et instrumentale à la solidarité en appuyant l'idée que la solidarité apparaît lorsqu'on transforme l'interdépendance

en bien commun. Dans cette partie, je mets l'accent sur les conséquences politiques d'une solidarité qui tire sa valeur non seulement des biens qu'elle permet de réaliser, mais qui leur apporte une valeur supplémentaire, du fait de son potentiel intrinsèque. En d'autres termes, la solidarité permet de transfigurer l'action en modifiant la valeur des biens qu'elle réalise.

Il s'agit d'affirmer que la solidarité peut nous aider à accorder sa juste valeur à l'action politique[141] (au sens arendtien). Pour cela, je soutiens que la solidarité permet de mieux décrire la réalité sociale qui conditionne l'action : chaque action est réalisée dans un contexte solidaire spécifique qui reflète l'interdépendance entre les humains. C'est ce qui me permet de défendre à la fois le concept de solidarité en tant que valeur instrumentale, mais également comme valeur capable de s'épaissir pour acquérir une valeur en soi à travers les liens qu'elle développe.

Elle peut donner une valeur supplémentaire à certaines actions : dans une ontologie solidariste, toute action humaine, même individuelle, est possible grâce à l'interdépendance qui alimente, à des degrés différents, l'action. Si j'ai obtenu ce diplôme, c'est grâce à mes efforts qui ont été soutenus par ma famille, mes amis, mes enseignants, car j'ai étudié et vécu dans un quartier qui n'était pas défavorisé, car mes parents m'ont transmis le goût de l'effort, qu'ils ont eux-mêmes reçu à un moment dans leur vie grâce au hasard d'une rencontre et à l'appartenance à une certaine classe sociale. Cette chaîne d'interdépendance permet de reconnaître la diversité des sources de l'action, la contribution collective qui est nécessaire à sa réalisation. Donner une valeur à une action sans chercher à dégager les éléments de cette chaîne qui ont été déterminants revient à amoindrir la valeur morale de cette action en ignorant l'implication des humains qui l'ont rendue possible. Un discours méritocratique, qui atomise l'action autour du seul effort individuel, nie une partie de la réalité, valorise à l'excès l'individu et retire de la valeur à l'action elle-même (Sandel 2021). Cela revient à mutiler notre perception du social et par la même, à mutiler la solidarité elle-même.

---

[141] Le terme action est entendu ici au sens arendtien. Même si Hannah Arendt serait probablement en désaccord avec l'idée que l'action possède une valeur, il est cependant possible de l'interpréter dans ce sens en révélant l'esthétisation dont Arendt fait preuve à l'égard de l'action par moment. Une idée développée par Charles Blattberg lors du colloque de l'ACFAS (2023).

En revanche, reconnaître l'interdépendance dans lequel s'inscrit l'action permet de lui accorder toute sa valeur, car cela nous incite à décrire de façon plus exacte l'action elle-même, ses conditions de possibilité et ses origines. Une valeur est avant tout une description d'une partie du monde, tel qu'il est ou tel qu'il pourrait être, que nous considérons comme bonne ou désirable (Williams 1993). Si nous accordons autant d'importance à l'égalité, c'est car nous croyons à la fois que les humains sont égaux, mais aussi que nous devrions contribuer à réaliser cette égalité, malgré la persistance des inégalités. Accorder une valeur à l'action en l'isolant de la réalité sociale dans laquelle elle est produite revient à fournir une description incomplète et fallacieuse de celle-ci, et donc, nous empêche de juger pleinement la valeur morale de cette action. Cette négation de l'interdépendance équivaut à prétendre faire du *free solo* (de l'escalade sans assurance) alors que nous sommes membres d'une cordée complète. Cela peut expliquer pourquoi nous avons tendance à accorder plus de valeur à une action réalisée en solidarité que seule. Voyons trois exemples tirés de luttes sociales contemporaines pour appuyer cette idée. L'enjeu n'est pas de faire une cartographie des luttes sociales contemporaines mais de donner à voir la diversité de l'utilisation possible de la solidarité pour qualifier les mouvements sociaux[142].

Les syndicats d'obédience communiste conçoivent l'amélioration des conditions de travail à travers une lutte basée sur la reconnaissance de l'interdépendance entre travailleurs, ou entre prolétaires dans un vocable marxiste (Engels 1885). Cette interdépendance leur permet de passer d'une classe en soi à une classe pour soi, qui permet de ne plus subir une solidarité dans le mal, mais de fonder une solidarité politique en tant que mouvement d'action collective (Engels 1885). Cette solidarité ne s'arrête pas à la classe des travailleurs, mais ils reconnaissent également qu'elle les lie avec les capitalistes (ou les bourgeois), puisque ces derniers sont décrits comme dépendants de l'exploitation des travailleurs pour vivre et maintenir leurs privilèges. Il y a donc une reconnaissance globale de l'interdépendance qui n'est plus envisagée seulement comme un état de fait, mais aussi comme un moyen d'organiser la lutte. En brisant une partie de ces liens d'interdépendance avec les capitalistes, les travailleurs espèrent pouvoir renverser le rapport de

[142] D'autres exemples auraient pu être choisi. Il s'agit de montrer comment nous pouvons interpréter différemment des mouvements sociaux en fonction de notre compréhension de la solidarité et quelles en sont les implications sur la valeur de leur action.

force et mettre fin à l’exploitation (Mouffe 2014). Les grèves ne sont autres que des rappels que cette interdépendance peut aussi être l’objet de rapports de force.

Cette façon solidaire d’envisager l’entraide est incarnée par le mouvement Solidarność, fondé en Pologne en 1980. Il montre comment la solidarité fait ressortir et valorise les liens spécifiques qui rendent possible la poursuite du bien commun. Solidarność a rassemblé des travailleurs, des intellectuels et des membres du clergé dans un effort concerté pour lutter contre l'autoritarisme du régime communiste et promouvoir des réformes démocratiques. Des entrevues avec des membres de Solidarność révèlent que le lien de solidarité qui les unissait était tout aussi important que le bien commun qu'ils cherchaient à réaliser (Cureton 2012). Ces liens solidaires ont non seulement donné un sens à une lutte difficile, mais ils ont aussi facilité sa réalisation, face aux pressions du régime, malgré les risques et les menaces auxquels ils étaient confrontés. Le mouvement Solidarność illustre que le processus de création et de préservation de ces liens de solidarité est tout aussi important que la réalisation du bien commun. La solidarité transfigure l’objectif qu’elle poursuit en lui ajoutant une valeur morale du fait même de sa réalisation collective par contraste à la réalisation individuelle du même objectif. Cette valeur supplémentaire peut être expliquée par la valeur qu’accordent les individus aux règles sociales qui structurent cette relation, puisqu’elles donnent un sens à la vie des gens qu’elles unissent (Cureton 2012).

Cette façon d’envisager la solidarité peut s’appliquer à bien d’autres mouvements sociaux contemporains. Les mouvements féministes sont un autre exemple de solidarité en tant qu'action politique qui met à la fois à jour des relations d'interdépendance et qui propose aussi d’en changer l’agencement. Les féministes se rassemblent pour lutter contre les inégalités et les injustices fondées sur le genre. Ces injustices sont envisagées en tant que structures dans lesquelles les relations individuelles sont enchevêtrées de sorte à favoriser un groupe au détriment d’un autre (Gallegos 2017). Lutter contre le patriarcat implique donc une solidarité qui reconnaît puis reconfigure les liens d’interdépendance. Elle les reconnaît d’une part en mettant en lumière comment le patriarcat rend dépendant une catégorie sociale et politique, les hommes, d’une autre, les femmes, pour préserver des privilèges. La solidarité féministe propose ensuite de la reconfigurer en supprimant la domination qui régit cette interdépendance (McLaren 2017).

Pour cela, la lutte s’organise sur des actions qui mettent en lumière cette interdépendance exploitative (McLaren 2017) : la grève des femmes, la dénonciation des violences faites aux femmes, les différences salariales, etc. La solidarité féministe révèle les structures sociales et les normes culturelles qui façonnent les expériences des individus, soulignant ainsi l'importance de l'interdépendance dans l'évaluation de la valeur morale des actions.

Enfin, les mouvements écologistes illustrent également la solidarité comme action politique révélant l'interdépendance entre les humains. Les militants écologistes unissent leurs efforts pour protéger l'environnement, préserver les ressources naturelles et lutter contre les changements climatiques. Cette solidarité met en évidence la façon dont certains acteurs influencent puissamment la société vers une destruction environnementale. Cette destruction se fait grâce à la dépendance d’autres acteurs envers ces premiers. Par exemple, les entreprises pétrolières et gazières sont en tête de liste des responsables du réchauffement climatique en raison de leurs émissions de gaz à effet de serre. Dans le même temps, un lien d’interdépendance existe entre elles et nous, utilisateurs de machines qui dépendent du pétrole. Les mouvements écologistes soulignent l'importance d'évaluer la valeur morale des actions à travers le prisme de l'interdépendance et du bien-être collectif et remettent ainsi en cause les différentes justifications qui ont soutenu et valorisé cette dépendance au pétrole et plus largement à des conceptions de la liberté basée sur l’idée de croissance économique et de marché (Charbonnier 2020).

Ces exemples permettent d’envisager des formes institutionnalisées de solidarité, une possibilité qui n’est pas partagée par certains auteurs (DuFord 2022, 28). Au sein d’un cadre républicain, une solidarité formalisée par la loi permet de réaliser pleinement sa contribution au bien commun et de garantir la liberté des citoyens. Cependant, une solidarité qui serait d'abord institutionnelle pour ensuite être imposée du haut vers le bas à la société semble vouée à l'échec comme l'indiquent les expériences de nation-building coloniales. Cette importance de la loi est cohérente avec la proximité qu’entretient historiquement la solidarité avec l’idéologie républicaine. La loi n'est pas un carnet contenant les règles du jeu démocratiques. Elle est la condition d’une liberté politique et individuelle et, en ce sens, peut être remise en cause par des contestations démocratiques (Pettit 2004).

3.2. L’entraide désolidarisée

L’adhésion autour de la solidarité fait souvent l’objet d’une adhésion publique forte : il est rare d’entendre des personnes se dire opposées à la solidarité en générale. Lorsqu’une opposition se fait sentir, cela concerne souvent la visée politique de la solidarité et pas la solidarité elle-même. Par exemple, les partis d’extrême droite européens réclament régulièrement la fin des sauvetages en mer pour les embarcations de réfugiés et de personnes immigrantes en méditerranée non parce qu’ils se disent opposés à la solidarité mais car selon eux, leur venir en aide augmenterait le nombre d’immigrants en Europe. Pourtant, est-il possible de considérer que cette opposition ne contredit pas un engagement en faveur de la solidarité ? Une analyse plus critique des affirmations comme celle contre le sauvetage en mer des immigrants pourrait mettre en évidence une discordance notable entre ce que nous proclamons et ce que nous pratiquons. La solidarité, dans son sens profond, tel que discuté tout au long de cette thèse, est bien plus qu'une simple sympathie éphémère ou qu'une aide passagère accordée à autrui. Elle est une valeur qui exige un engagement politique profond, une orientation sociale concertée et une appréciation profonde du concept du bien commun. La mise en œuvre effective de la solidarité va au-delà des déclarations de bonne volonté, elle exige une certaine ontologie sociale, laissant la possibilité d’une lecture critique des systèmes atomistes existants.

Afin de le montrer, reprenons les trois exemples précédents et voyons comment ils peuvent avoir leur interprétation non solidaire. Voyons comment il est possible de garder une partie de l’engagement visée par ces mouvement (améliorer les conditions de travail, lutter contre les inégalités de genre et les changements climatiques) sans utiliser comme base d’action la solidarité.

Par exemple, le développement des *happiness managers* et du management doux est un exemple de prise de contrôle de la lutte sociale par la classe capitaliste qui individualise les luttes syndicales en répondant à des besoins individuels. Le *happiness management* fait référence aux initiatives et aux politiques d’entreprise conçues pour favoriser un environnement de travail positif, améliorer la satisfaction au travail et promouvoir une culture de travail positive (Ravina Ripoll, Villena Manzanares, et Gutiérrez Montoya 2017). L'objectif est d'améliorer la productivité et l'innovation tout en réduisant la volatilité du personnel (afin de réduire le coût de formation de

nouveaux arrivants). De nombreuses facettes de la gestion du bonheur des employés s'inspirent des principes du comportement organisationnel, de la gestion des ressources humaines et de la psychologie positive (Power 2015). Le bien-être au travail se voit alors individualisé dans ses objectifs, tout en étant plus diffus et moins clair en termes de responsabilité puisque cette dernière ne repose plus uniquement sur les propriétaires de l'entreprise, mais sur l'ensemble du corps salarial, s'étendant parfois jusqu'à la société en général (Hernández et al. 2020). Les *happiness managers* ont tendance à psychologiser la question du bien-être au travail en proposant des solutions qui ne s'appuient pas directement sur l'amélioration matérielle des conditions de travail, mais sur des séances de méditation ou des microsiestes qui ont pour but de préserver ou d'améliorer la performance des travailleurs et non leur bien-être (Ravina Ripoll, Villena Manzanares, et Gutiérrez Montoya 2017). Les dispositifs mis en place permettent une individualisation du mal être des travailleurs : l'employeur se présente comme mettant à leur disposition tout le nécessaire à leur bonheur, si ces derniers ne sont pas heureux, il peut alors les blâmer en prétextant un manque de volonté (Ogbor 2001). La représentation qui est faite du bonheur permet de réduire les rapports de pouvoir inhérents au mode de production capitaliste grâce à des dispositifs qui envisage non seulement la nécessité de poursuivre le bonheur au sein de l'entreprise, mais également en individualisant cette quête (Ogbor 2001).

Les formes solidarisées des luttes féministes subissent également des attaques atomisantes. Par exemple, le discours féministe libéral des années 1990 – identifié notamment par Marta Nussbaum (1997) – semble toujours très populaire et est largement repris dans les entreprises. En ce sens, l'intégration des femmes et la lutte contre le sexisme s'insèrent dans un projet d'intégration par le marché (Sénac 2015; 2017). L'intégration des femmes dans les entreprises ne s'opère pas pour des raisons de justice, mais parce qu'elles sont perçues comme pouvant apporter une richesse à l'entreprise. Ce discours reproduit les normes sexistes en considérant que les femmes seront encouragées à participer dans la mesure où elles performent ce qui est associé à la féminité (empathie avec les collègues, médiation en cas de conflit, minimisations des prises de risque, etc.) (Sénac 2017, 25). Ce discours consiste à mettre l'accent sur la réussite individuelle des femmes qui sont incitées à reproduire le même schéma professionnel que les hommes. Autrement dit, plutôt que de remettre en cause les normes patriarcales, ce féminisme

désolidarisé les accepte et propose aux femmes de devenir aussi toxiques que les hommes en adoptant des valeurs comme la compétition et la domination, qu'elle soit économique, politique, sociale et/ou sexuelle. La militante Houria Bouteldja formule sa position féministe à partir d'une lecture « anti-atomiste » du féminisme (2016, 131). Elle explique ainsi qu'un féminisme qui individualise à l'excès occulte les relations de pouvoirs spécifiques qui interviennent dans la compréhension d'une lutte décoloniale (Bouteldja 2016, 8).

Enfin, le *greenwashing* est un exemple de la manière dont le capitalisme peut miner les luttes écologistes en dépolitisant le problème et en le réduisant à un acte individuel de consommation (Parguel et Johnson 2021, 63). Le *greenwashing* consiste pour les entreprises à donner une image écologique trompeuse de leurs produits ou pratiques, en exagérant ou en déformant les bénéfices environnementaux réels (De Freitas Netto et al. 2020, 6). Cette approche détourne l'attention des véritables enjeux environnementaux et des actions politiques nécessaires pour les résoudre, en encourageant les consommateurs à croire que leurs choix individuels de consommation sont suffisants pour combattre les problèmes écologiques. Cela dépolitise la question en laissant penser que le changement peut être atteint simplement en achetant des produits étiquetés comme « verts » ou « éthiques », sans aborder les causes profondes du problème et les changements structurels nécessaires (Parguel et Johnson 2021). Le *greenwasing* est donc une forme désolidarisée de lutte contre le changement climatique qui nie la base sociale et politique sur laquelle une telle lutte devrait être normalement fondée.

Dans les trois domaines cités comme exemple (amélioration des conditions de travail, lutte contre les inégalités de genre et lutte contre les bouleversements climatiques), il y a donc des formes solidarisées de l'action collective, qui tiennent compte de l'interdépendance à la fois comme réalité sociale et comme épistémologie de l'action, et des formes désolidarisées qui ignorent l'interdépendance et atomisent l'action. Si nous considérons la solidarité comme importante, alors cette différence est une raison cruciale pour laquelle nous pouvons accorder une valeur plus importante aux trois premières formes d'action (lutte syndicale, lutte féministe et lutte écologiste) qu'aux trois dernières (*new management*, *pink* et *greenwashing*). Dans les trois premiers cas, l'action est réalisée en solidarité, ce qui lui confère une valeur plus forte.

Accepter que la solidarité n’ait pas de valeur en soi, mais qu’elle peut accorder une valeur supérieure à une action par rapport à la réalisation désolidarisée de celle-ci nous permet de comprendre pourquoi des personnes continuent d’agir en solidarité même si ces actions leur sont défavorables individuellement. L’explication habituelle est d’invoquer une valeur propre à la solidarité, ce qui est sans doute quelque chose à prendre en compte comme nous l’avons vu au chapitre 3. Cependant, il est également possible à travers ces exemples de soulever un autre aspect. Ce n’est sans doute pas la solidarité à elle seule qui est valorisée dans les trois premiers exemples d’entraide, mais la relation qu’elle permet de créer et soutenir en vue de réaliser un bien (l’émancipation des travailleurs, des femmes, ou la préservation de l’habitabilité de la planète). Choisir de nous engager dans une relation solidaire, en contraignant nos intérêts individuels afin de nourrir la relation, peut avoir un sens en soi qui dépasse la simple valeur instrumentale (Cureton 2012, 692) sans pour autant être justifié par la valeur intrinsèque de la solidarité. Dans les trois premiers exemples, la solidarité transforme la valeur des biens poursuivis, car elle fait ressortir en quoi ils sont bénéfiques ou en quoi ils relèvent du bien commun, à l’inverse des trois derniers exemples (les formes désolidarisées d’entraide).

L'amitié entre Achille et Patrocle, telle qu'elle est présentée dans l'Iliade d'Homère, offre un exemple éclairant de la manière dont une relation solidaire peut acquérir une valeur intrinsèque et non seulement instrumentale (Nehamas 2010, 277). Alors qu'une valeur instrumentale suggère qu'une relation est entretenue en vue d'atteindre un objectif ou d'obtenir un bénéfice particulier, une valeur intrinsèque implique que la relation elle-même est considérée comme précieuse et digne d'être préservée, indépendamment des conséquences pour les parties impliquées. Dans le cas d'Achille et de Patrocle, leur amitié était si profonde et si solide qu'Achille a choisi de retourner au combat pour venger la mort de Patrocle, malgré sa connaissance de la prédiction de l’oracle qui prophétise sa mort au combat face à Hector. Cette décision illustre que la loyauté et le dévouement d'Achille envers son ami étaient si importants qu'ils transcendaient les considérations instrumentales et les intérêts personnels.

Bien que l'exemple d'Achille et Patrocle illustre la manière dont la solidarité peut acquérir une valeur intrinsèque, il est essentiel de reconnaître que, dans le contexte d'un idéal politique, la réalisation d'une relation solidaire ne demande pas nécessairement un sacrifice aussi extrême.

Dans la sphère politique, la solidarité se manifeste souvent par la coopération, l'entraide et le soutien mutuel entre les membres d'une société, et ces actions peuvent être menées sans avoir à sacrifier sa propre vie ou son bien-être pour autrui. L'objectif d'une relation solidaire en tant qu'idéal politique est de réaliser le bien commun (Fouillée 1905, 307; Bourgeois 1896, 46). Ainsi, la solidarité politique ne requiert pas que les individus se sacrifient de manière tragique, mais plutôt qu'ils soient disposés à s'engager activement dans des actions coopératives, à respecter les valeurs et les principes partagés, et à soutenir les membres les plus vulnérables de la société. En fin de compte, la réalisation d'une relation solidaire en tant qu'idéal politique repose sur la capacité des individus à mettre en pratique des valeurs qui composent ce bien commun, tel que peuvent l'être la compassion, l'empathie et la responsabilité envers autrui.

Conclusion

Ce chapitre a approfondi le rôle crucial du concept d'interdépendance dans la compréhension de la relation entre solidarité et diversité. J'ai identifié l'atomisation du social et l'absence de bien commun comme deux causes majeures du conflit entre solidarité et diversité, et avons souligné l'importance de repenser la solidarité inclusive en mettant l'interdépendance au centre de l'analyse. En reconnaissant l'interdépendance fondamentale qui caractérise la vie en société, il devient possible d'envisager la solidarité non pas comme un moyen de renforcer les clivages et les exclusions, mais comme un instrument de coopération, d'échange et d'émancipation.

J'ai également examiné les différentes formulations du bien commun, en mettant l'accent sur celles qui sont suffisamment inclusives pour éviter de reproduire les situations conflictuelles entre solidarité et diversité. Il est essentiel de créer un espace solidaire émancipé des frontières nationales pour promouvoir une vision égalitaire et émancipatrice de la solidarité.

En définitive, ce chapitre a montré que l'impossibilité d'une solidarité inclusive relève d'un choix normatif fondamental : adopter une idéologique politique qui ignore ou cherche à minimiser la place de l'interdépendance dans l'organisation politique et sociale. En adoptant une vision renforcée de la solidarité basée sur l'interdépendance et le bien commun, j'ai montré qu'il est possible – mais pas garanti – de concilier la solidarité avec la diversité culturelle et les enjeux de

pouvoir qui en découlent. Cette vision de la solidarité est à la fois solide et souple, permettant de construire un monde plus juste et équitable, tout en respectant la pluralité des valeurs.

Pour parvenir à une solidarité inclusive, il est nécessaire de dépasser les visions atomisées de l'inclusion, de formuler un bien commun inclusif et de créer un espace solidaire émancipé des frontières nationales. Cela implique d’affirmer un engagement collectif envers la construction d’un communs à partir des liens qui nous unissent déjà, et en justifiant ceux que nous voulons réduire. S’engager en faveur de la solidarité ce n’est pas se concentrer uniquement sur les liens qui unissent, c’est surtout reconfigurer notre perception de la diversité pour ne plus la voir comme opposée à la diversité mais comme une condition possible de celle-ci à la façon des alpinistes qui s’encordent pour avancer. La mise en œuvre d'une telle vision de la solidarité et de l'interdépendance peut contribuer à la construction d'un monde plus juste, égalitaire et inclusif. En fin de compte, il ne s'agit pas seulement d'un enjeu théorique ou conceptuel, mais d'un impératif moral et politique. La solidarité inclusive est une condition essentielle pour l'émancipation des individus et des groupes, pour la promotion du bien commun et pour la réalisation d'une société véritablement démocratique et solidaire. En sommes, la solidarité inclusive semble n’être rien d’autre qu’une solidarité bien comprise.

Conclusion générale

Cette thèse a non seulement examiné le « dilemme progressiste » entre solidarité et diversité, mais elle est allée au-delà en invitant à des discussions approfondies à propos de différents nœuds conceptuels qui pouvaient surgir entre les deux valeurs. Cet examen me permet de répondre clairement à la problématique qui, pour rappel, était : existe-t-il des raisons normatives, théoriques ou politiques qui minent notre capacité à concevoir une forme cohérente de solidarité inclusive ? La réponse proposée consistait à souligner la compréhension limitée que nous avons de la solidarité qui génère un conflit inutile — car évitable — avec la diversité. En fonction de nos présupposés métaéthiques, de notre conception de la liberté, de l'égalité et de notre rapport au monde social, nous aurons tendance à la cantonner à un principe moral déconnecté du monde social. Or, comme nous l'avons vu, cette moralisation de la solidarité conduit précisément à un conflit avec la diversité, car elle occulte, voire rejette l'interdépendance qui est une base cruciale dans la constitution d'une solidarité inclusive, mais également d'une solidarité comme concept politique bien compris. En bref, l'agencement conflictuel entre solidarité et diversité n'est pas qu'une question morale, c'est aussi un choix politique et normatif que nous devons clarifier si nous voulons espérer construire du commun.

Tout au long de la thèse, la discussion avec la littérature a conduit à l'hybridation de cette problématique, soulignant sa double imbrication pratique et théorique. D'un point de vue théorique, j'ai examiné comment la promotion de certaines formes de liberté individuelle dans un objectif d'inclusion pouvait nuire à la solidarité inclusive (chapitre 2), comment une solidarité pouvait être à la fois épaisse et inclusive (chapitre 3), et pourquoi une solidarité inégalitaire ne pouvait être ni solidaire ni inclusive (chapitre 4). Sur le plan pratique, j'ai étudié comment une solidarité fondée sur l'inégalité et la domination ne pouvait pas être inclusive (chapitre 5) et comment une inclusion sans bien commun ne pouvait pas être solidaire (chapitre 6). Ces multiples analyses m'ont permis de souligner en quoi l'interdépendance, caractéristique qui cristallise l'hybridité de ce travail, pouvait nous aider à distinguer des formes d'actions collectives véritablement solidaires et inclusives, de leurs formes désolidarisées (chapitre 7).

Revenons plus en détail sur le cheminement argumentatif qui m'a conduit à cette conclusion. Après quoi, je soulignerai la cohérence de mon argument et les implications philosophiques générales de ce travail. Je finis en évoquant les limites de la thèse et en ouvrant sur des pistes pour de futures recherches.

1. Résumé détaillé de l'argument de la thèse

Au fil des chapitres, j'ai examiné les conditions dans lesquelles le dilemme progressiste se formait. Nous avons constaté que la conflictualisation de cette relation est due à une conception étroite de la solidarité qui ne prend pas suffisamment en compte le principe d'interdépendance. Négliger cette idée fondamentale conduit à certains effets logiques et pratiques qui compromettent non seulement l'inclusion de la diversité, mais également la pérennité de la solidarité elle-même. Or, si en premier lieu certains utilisent le terme « dilemme » pour décrire le conflit entre solidarité et diversité, c'est bien qu'ils considèrent ces deux valeurs comme importantes. Considérer, comme je l'ai fait, que nous devrions rejeter des interprétations de ces deux valeurs qui conduisent à leur destruction est donc cohérent avec cette première formulation dilemmatique du problème et devrait convaincre ceux qui la portent.

Le premier chapitre est revenu sur les origines du dilemme progressiste. Ce dilemme a constitué la porte d'entrée pratique pour analyser le conflit entre solidarité et diversité. Cela a été l'occasion de préciser les conditions politiques et intellectuelles dans lesquelles il a été formulé. Dans ce chapitre, j'ai développé les outils théoriques qui ont servi à l'analyse approfondie des chapitres suivants. Ainsi, la solidarité a été définie autour de trois pôles définitionnels : l'interdépendance, le bien commun et la contrainte. J'ai montré que même si la diversité pouvait être considérée comme une valeur, elle revêt un caractère spécifique du fait de son émergence dans un contexte d'intersubjectivation entre groupe majoritaire et groupe minoritaire. Autrement dit, l'emploi du terme « diversité » devrait appeler à la vigilance quant au risque de dissimuler les rapports de pouvoir qui motivent parfois son utilisation à la place du terme inégalité.

Le deuxième chapitre a exploré la relation entre solidarité et liberté comme une des sources possibles de conflit. Trouver une forme de réconciliation entre liberté et solidarité a permis de

réaffirmer l’utilité du concept de solidarité en tant qu’outil d’émancipation collective tout en montrant en quoi les approches libérales anti-perfectionnistes rendent impossible la réconciliation entre solidarité et diversité.

Le troisième chapitre a permis de poser en termes philosophiques les enjeux liés à l’inclusion de la diversité dans la solidarité. J’ai montré que la distinction entre solidarité ancienne et solidarité nouvelle, bien que recouvrant une certaine utilité heuristique en dégageant des aspects conceptuels spécifiques qui limitent l’inclusion, ne permettait pas de comprendre les enjeux qui se cachaient derrière le dilemme progressiste. Cela m’a amené à montrer en quoi revaloriser certains aspects de l’ancienne conception de la solidarité nous aide au démêlage conceptuel propre au dilemme. Outre les problèmes épistémiques de conception de la diversité au sein d’une théorie de la solidarité, il existe des problèmes politiques. Ainsi savoir si certains groupes sont considérés comme ne contribuant pas au bien commun peut conduire à leur exclusion de la solidarité.

Dans le chapitre 4, j’ai abordé le conflit entre solidarité et diversité par l’entremise de l’égalité. J’ai montré en quoi et comment une position libérale opposée au multiculturalisme pouvait conflictualiser la solidarité inclusive. Cela m’a permis de dégager deux moments où le rapport entre solidarité et égalité devait être interrogé afin de réaffirmer un engagement normatif en faveur de la solidarité inclusive. Ce chapitre a contribué à réaffirmer l’importance de l’égalité comme principe politique complexe, mais nécessaire dans la poursuite d’une solidarité inclusive.

Les deux chapitres suivants (5 et 6) se sont focalisés sur deux formes mutilées de solidarités. Cela a concouru à clarifier les limites de certaines conceptions du rapport entre solidarité et diversité. Le cinquième chapitre a examiné la solidarité à l’extrême droite où l’inclusion n’est pas envisagée comme une valeur désirée par les membres du réseau étudié. Il est inhabituel de considérer les pratiques ou les idéologies à l’extrême droite comme défendant la solidarité. Une telle approche est donc une contribution forte à la littérature puisqu’elle affine nos intuitions normatives en faveur de certaines solidarités au détriment d’autres. Ce cas a ouvert une réflexion importante sur les implications normatives d’une forme d’entraide basée sur une pratique hégémonique de réaffirmation de privilèges. Il a par ailleurs permis d’informer une configuration archétypique de

solidarité sans inclusion afin de mettre en lumière une façon spécifique de conflictualiser solidarité et diversité.

Le pénultième chapitre a examiné une autre forme spécifique de solidarité mutilée : la charité néolibérale. À cet égard, j'ai pu dégager la façon dont certaines politiques multiculturelles mettent en œuvre une forme d'inclusion imbriquée dans une économie de marché et dépendante d'une lecture atomiste du social. Cette analyse a montré comment cette forme d'entraide focalisée sur l'inclusion mutile la solidarité en minant son imbrication au bien commun.

L'ultime chapitre a montré que la solidarité n'est pas uniquement un concept moral ou utopique, mais qu'elle constitue une caractéristique fondamentale d'un monde imparfait. Autrement dit, elle nous aide non seulement à envisager un monde meilleur, mais elle offre également des éléments pratiques pour le viser en discriminant des formes d'entraide désolidarisées que nous devrions rejeter, car elles sont fondées sur une vision mutilée du social, atomisée et non pérenne. Ce chapitre a posé les bases afin d'encourager une réflexion plus approfondie sur l'utilisation pratique de la solidarité comme outil de mobilisation sociale en vue de la promotion d'un bien commun inclusif.

2. Cohérence de l'analyse

Dans ce travail, j'ai adopté une approche méthodologique rigoureuse et cohérente basée sur le contextualisme (Lægaard 2015; Carens 2004; Lægaard 2021), qui met en lumière l'importance du contexte pratique dans la compréhension des valeurs. En suivant cette démarche mêlée à un cadre théorique porté sur l'analyse des idéologies, j'ai examiné les différentes valeurs et leur interprétation en fonction de divers contextes, en distinguant les dimensions fines et épaisses, finales et instrumentales présentes dans la solidarité. Nos trouvailles, en cohérence avec le contextualisme, reposent à la fois sur une lecture historique du concept de solidarité, en ravivant la pertinence du solidarisme, et à la fois sur des analyses empiriques minutieuses de formes d'entraide jusque-là peu ou pas étudiées par la littérature.

En examinant la solidarité et l'inclusion de la diversité comme des valeurs mobilisées différemment par et au sein des idéologies politiques, j'ai exploré de façon fragmentaire les

changements de ces valeurs en réponse à des contextes politiques spécifiques (le dilemme progressiste au Royaume-Uni, la solidarité hégémonique dans l'extrême droite numérique et la charité néolibérale dans l'interculturalisme européen). Le contextualisme a permis de mettre en évidence les manifestations possibles d'un conflit entre deux valeurs au sein de différentes idéologies politiques. En étudiant les idéologies en tant que champs de contestation, j'ai pu identifier des configurations dans lesquelles le conflit de valeurs est inévitable. Le contextualisme a également aidé à souligner comment les frontières des traditions intellectuelles idéologiques sont perturbées et intégrées dans des familles idéologiques plus larges et fluides.

Enfin, j'ai examiné la solidarité comme une façon spécifique de prendre en compte l'interdépendance des éléments constitutifs du monde social. Cela m'a permis de montrer l'attrait d'une définition de la solidarité politique comme organisation de l'interdépendance en vue du bien commun. En explorant des cas archétypiques de conflits entre solidarité et diversité, j'ai analysé les conditions théoriques qui rendent ces agencements problématiques. Grâce au contextualisme, j'ai pu comparer les différentes conceptualisations de la solidarité et identifier les caractéristiques qui les rendent soit exclusives, soit peu solidaires.

3. Les implications politiques et sociales de la thèse

Ce travail a des implications philosophiques, politiques et sociales plus larges. Il a montré en quoi le conflit avec la diversité est assuré par des conceptions mutilées de la solidarité. J'ai abordé des conceptions de la relation entre diversité et solidarité qui facilitent, sans pour autant garantir la réconciliation. Ce travail laisse donc le champ libre à une conversation publique pour concevoir des formes de solidarités plus abouties qui permettraient une réconciliation avec la diversité. Cette vision permet de poser les jalons de travaux qui viseraient à repenser les politiques publiques et les stratégies de mobilisation sociale, en favorisant un équilibre entre ces deux valeurs.

En ce sens, ce travail invite à réfléchir sur le rôle de l'État et des institutions politiques dans la promotion de la solidarité et la diversité. Si ces deux valeurs sont complémentaires, alors les politiques publiques devraient chercher à les renforcer simultanément, plutôt que de privilégier l'une au détriment de l'autre. Cela implique de développer des politiques d'éducation et de

sensibilisation visant à favoriser la compréhension mutuelle, l'acceptation des différences et la cohésion sociale. Les institutions politiques pourraient également être amenées à repenser leur fonctionnement et leur composition, en intégrant davantage de diversité parmi leurs membres et en adoptant des mécanismes participatifs pour encourager l'implication citoyenne.

Ensuite, cette thèse a des implications pour les mouvements sociaux et les acteurs de la société civile. Si la solidarité et la diversité se renforcent mutuellement, il est crucial pour les acteurs qui les valorisent de promouvoir une vision inclusive et solidaire de la société. Cela signifie que les mouvements sociaux devraient adopter des approches intersectionnelles, en reconnaissant que les luttes pour l'égalité et la justice ne peuvent être menées indépendamment les unes des autres. Les revendications des groupes marginalisés et opprimés devraient être intégrées et mises en avant, afin de créer des coalitions larges et solidaires.

Ce travail peut être utilisé afin de nous aider à comprendre la manière dont les individus conçoivent leur engagement politique et social. Si la solidarité et la diversité sont complémentaires, les citoyens devraient être encouragés à s'impliquer activement dans la promotion de ces valeurs, en soutenant les initiatives qui favorisent l'inclusion et la cohésion sociale. Cela peut se traduire par des actions bénévoles, la participation à des groupes de discussion ou des manifestations, ou encore l'expression de la solidarité envers des personnes ou des communautés marginalisées.

Enfin, ce travail a permis de considérer activement les raisons courantes d'opposer solidarité et diversité, en testant leur robustesse face à une analyse philosophique. Plutôt que d'emblée marquer une opposition normative au conflit dépeint par Goodhart et d'autres, ce travail a laissé une chance à cette position en montrant ses implications politiques et normatives. S'intéresser d'abord à cette position est une étape essentielle afin de poser les bases d'une conversation publique en vue d'une réconciliation. En fin de compte, en s'intéressant à la facette négative d'un problème — les conditions d'impossibilité de la solidarité inclusive —, ce travail a montré comment il était possible de créer les bases d'un commun afin de favoriser la discussion démocratique.

En ce sens, cette analyse concorde avec la vision du conflit que j'ai présentée en introduction, qui considère le conflit non pas comme un obstacle à la coopération sociale, mais comme un mécanisme vital de la délibération démocratique (Mouffe 1995). Cette perspective affirme que le conflit peut, et devrait, fonctionner comme un moteur démocratique, à condition qu'il soit ancré dans une compréhension approfondie et respectueuse des valeurs défendues.

J'ai insisté sur l'importance de valoriser l'utilité des conflits basés sur des divergences réelles d'idéologies et de perspectives, de ceux évitables qui découlent de malentendus ou d'interprétations erronées des valeurs en jeu. Ce travail respecte l'approche du conflit que j'ai posée en introduction, soutenant que des conflits bien fondés sont non seulement inévitables, mais souhaitables dans une démocratie saine. Cette thèse contribue à enrichir la conversation autour de la solidarité et de la diversité, facilitant un débat plus nuancé et éclairé sur ces valeurs essentielles dans notre société. En encourageant un esprit démocratique qui accueille les dissensus fondés sur de bonnes raisons — des raisons que nous jugeons valables —, j'ai cherché à faire avancer notre compréhension collective des défis et des possibilités qui découlent du conflit entre la solidarité et la diversité.

Si durant ce travail j'ai montré que les raisons couramment évoquées d'opposer ces deux valeurs ne semblent pas suffisantes pour les considérer comme étant réellement en conflit, je n'ignore pas qu'elles pourraient l'être. En accord avec mon approche méthodologique (Lægaard 2015), je considère que les valeurs doivent être interprétées dans leur contexte de mobilisation afin de mieux comprendre les enjeux auxquels elles sont liées. Cette ligne est d'autant plus saillante que, comme nous l'avons vu tout au long de ce travail, la diversité est en grande partie conflictualisé avec la solidarité car elle résulte d'une lutte de pouvoir dans la désignation des rôles sociaux de ceux que l'on considère comme légitimes à rejoindre notre cercle d'entraide. Dans le cadre du dilemme progressiste, d'autres enjeux comme celui d'orienter la ligne du parti travailliste, sont en jeu. Il ne s'agit donc pas que d'une conversation philosophique, mais également d'une lutte politique.

4. Les limites de la thèse

La contribution de cette thèse à l'avancement des connaissances en philosophie politique de la solidarité est certes limitée pour plusieurs raisons. Tout d'abord, la solidarité est un objet complexe à la frontière de plusieurs disciplines (sociologie, science politique, philosophie, psychologie et économie). Même lorsqu'elle est étudiée au sein d'une problématique bien circonscrite, il est difficile de rendre justice à toutes les contributions récentes sur le sujet. Il serait notamment intéressant d'inclure dans de futurs travaux la littérature récente en psychologie sociale sur les conditions motivationnelles de l'entraide (Louis et al. 2019).

Dans la seconde partie de cette thèse, j'ai repris la typologie proposée par Will Kymlicka (2015) qui combine diversité et solidarité, dessinant quatre agencements possibles : la solidarité inclusive, la solidarité exclusive, l'inclusion sans solidarité et l'exclusion sans solidarité. Dans cette thèse, je me suis focalisé sur les trois premières combinaisons, mais je n'ai pas discuté de la dernière (l'exclusion sans solidarité). Cela ne me paraissait pas pertinent, dans le cadre d'une réflexion sur les conditions du conflit entre solidarité et diversité, d'examiner une combinaison qui ne donne aucune place à ces deux valeurs. Cependant, il est certain que cette combinaison a une réalité sociale qu'il serait pertinent d'étudier, notamment dans le cadre de futures études sur les formes mutilées de solidarité. Comme le fait remarquer Hanspeter Kriesi (2015), l'exclusion sans solidarité semble être une combinaison fructueuse pour certains partis d'extrême droite européens comme l'Union démocratique du centre (UDC) en Suisse, qui est un des premiers partis du pays. Il semblerait que cette combinaison puisse également se retrouver dans la politique menée par Donald Trump, mais aussi en France dans certains discours d'Emmanuel Macron. Cette grande versatilité à appliquer une même catégorie à des acteurs politiques pourtant différents montre, une fois de plus, l'intérêt du concept de solidarité qui éclaire la façon dont les idéologies conçoivent le social.

Les chapitres 5 et 6 ont des limites méthodologiques propres que j'ai déjà évoquées. Il est cependant judicieux de les rappeler en les intégrant dans la question plus générale de l'utilisation d'une démarche empirique au sein d'un travail en philosophie politique. Assembler de la sorte deux approches peut conduire à différents écueils, dont le plus important est la confusion entre

l'analyse normative et l'analyse empirique. Cette confusion n'est pas propre à la solidarité. Néanmoins, le péril semble plus important dans la mesure où le mot subit un usage scientifique extrêmement divers et parfois confus. J'ai tâché de pallier ce problème en dégageant clairement les enjeux dans chaque partie de la thèse et en exposant les objectifs de chaque chapitre, afin de mettre en exergue les contributions normatives et empiriques chacune de leur côté sans pour autant créer une séparation hermétique entre elles.

Cependant, une tension épistémologique persiste à cet endroit où s'articulent différents plans de l'analyse : normatif, pratique et conceptuel. Cette faiblesse semble commune avec la plupart des travaux qui s'inscrivent dans une démarche contextualiste et sera sans doute présente aussi longtemps qu'il restera des divergences sur le rôle de la philosophie politique dans une société démocratique. Pour ne retenir que cet exemple, tirer comme je l'ai fait, de l'histoire des idées, une définition de la solidarité pour l'utiliser dans le cadre d'un problème normatif et conceptuel soulève des questions sur la valeur d'une telle définition. Est-ce que cette forme de solidarité est la plus désirable ? Il m'est impossible de répondre à cette question politique seul. Cependant, elle semble utile dans le cadre précis de l'objectif principal de ce travail : identifier les points de tension entre solidarité et diversité. La définition mobilisée permet de montrer ce qui rend conflictuelle la solidarité d'un Goodhart et en quoi elle ne l'est pas pour les solidaristes.

Ce travail n'a pas pour objectif de défendre de façon systématique la supériorité du solidarisme. Il ne propose pas non plus de définition de la solidarité inclusive. Le dernier chapitre explore l'intérêt normatif de cette école dans la compréhension de luttes sociales contemporaines, mais un travail de comparaison avec des concepts concurrents, et en particulier celui de justice, est indispensable à celui ou celle qui voudrait relancer l'intérêt de la solidarité en général, au-delà des objectifs que ce travail se donne.

Les futurs travaux qui voudraient réactualiser la charge normative de la littérature solidariste devraient sans doute entrer en discussion avec le débat des années 1980-1990 entre libéraux et communautariens. Un certain nombre de propositions se rejoignent sans pour autant être identiques à la position communautarienne chez les solidaristes. Par exemple, la position de certains communautariens comme Michael Sandel (2010) sur le « moi engagé » pourrait être un

des fondements ontologiques d'une justification de l'interdépendance comme principe normatif. La préséance du bien sur le juste pourrait également être utile pour mieux définir et différencier la solidarité de la justice, bien que certains solidaristes, Léon Bourgeois le premier, n'embrasseraient pas complètement cette posture[143].

5. La solidarité comme champ de recherche en philosophie

La résurgence de la solidarité comme objet de recherche lors de la pandémie mondiale de COVID-19 en 2019 a à la fois rappelé le potentiel académique de ce concept, mais également la difficulté de l'étudier. La solidarité n'est pas un champ de recherche unifié et clairement reconnu. Il ne s'agit pas de regretter la pluralité des approches, mais plutôt la fragmentation des études qui entrent rarement en conversation. Or, comme l'ont souligné d'autres avant (Alexander 2014; Bayertz 1999; Cladis 2005; Gould 2021), la solidarité a le potentiel d'un champ de recherche à part entière.

Des études récentes ont agrégé un corpus scientifique qui contribue à soutenir ce point. Le travail de Louis et ses collègues (2019) montre la profusion récente des travaux étudiant la prosocialité intergroupe comme facteur de mobilisation sociale. Il serait intéressant de poursuivre ces travaux en démultipliant les études qui renforcent la conversation entre approches empiriques et philosophiques, afin d'aborder d'autres aspects pratiques de la solidarité et ainsi en apprendre plus sur sa dimension politique. Nous pourrions, par exemple, nous pencher plus souvent sur des questions telles que : quels sont les processus par lesquels inclure un large nombre de personnes dans la constitution de la solidarité ; comment entretenir une motivation à préserver une solidarité politique forte ; ou encore, comment créer du commun à partir de notre interdépendance.

Une autre forme importante de solidarité qu'il aurait été intéressant d'explorer est la solidarité intergénérationnelle. En étudiant les liens entre les générations, il est possible de mieux comprendre les enjeux de justice et la façon dont les relations entre les personnes les plus âgées, les jeunes générations et les générations passées influencent notre capacité à créer du commun

[143] Voir en ce sens la lecture que fait Marie-Claude Blais (2007, 278) de Bourgeois sur le libéralisme.

et à orienter l'entraide vers le bien commun (Gosseries et Gonzales-Ricoy 2016). Ouvrir un tel chantier permettrait d'élargir notre compréhension de l'interdépendance et d'affiner ses implications normatives. Elle permettrait également de connecter la littérature sur la solidarité avec celle en sciences sociales sur les bouleversements climatiques. L'interdépendance est un concept qui peut être enrichi afin d'inclure une compréhension plus complexe des humains entre eux, étant donné qu'ils sont dispersés en communautés diverses et sont dépendants de l'héritage des générations précédentes, mais aussi des humains avec leur environnement.

S'interroger sur une forme environnementale de solidarité permettrait non seulement de consolider les motivations normatives de passage à l'action contre la destruction climatique, mais surtout de donner des directions plus précises vers lesquelles devrait tendre cette action, par exemple, en minimisant le rôle de l'action individualisée (Charbonnier 2020). Un tel chantier devrait inclure l'étude des mouvements environnementaux, de la coopération internationale et des initiatives locales. La solidarité environnementale pourrait être un exemple clair de la manière dont ce concept peut être mis en pratique pour résoudre les problèmes mondiaux complexes et construire un avenir plus durable. Poursuivre les études sur la solidarité en tant qu'enjeu politique en explorant d'autres formes pratiques de solidarité qui mettent en jeu la diversité au sens le plus large possible serait extrêmement bénéfique pour traiter les enjeux liés aux destructions environnementales et à la diffusion de la responsabilité au sein des communautés humaines.

Ces questions nécessitent un cadre ontologique solide. Celui de l'ontologie sociale semble être un bon candidat. Cette dernière peut être considérée comme un champ proche de la théorie politique qui examine la nature de phénomènes sociaux constitutifs de l'idée même de société, tels que l'action collective, les normes sociales et les conventions, l'agentivité de groupe et les institutions en général (e.g. Gilbert 1989; Pettit 1993; Searle 1995; Bratman 1999; Tollefsen 2002; Tuomela 2007; List and Pettit 2011). La question centrale soulevée est : « Quels sont les éléments constitutifs du monde social et comment sont-ils liés les uns aux autres, aux individus concernés et au monde physique ? » (List & Valentini, 2016, 530). Dans ce travail, je n'avais pas pour objet cette question. Cependant, la réflexion proposée y contribue en partie en décrivant les liens solidaires à la façon de connexions holistiques : l'interdépendance unie des parties à un tout, sans pour autant que ce tout puisse être considéré comme la simple agrégation de ces parties.

L’ontologie sociale est souvent considérée comme explicative même si elle a aussi un volet normatif. Elle invite à poser des questions qui sont en amont de la théorie politique. Avant de se demander s’il est désirable ou non que l’État accorde tel ou tel droit aux individus ou qu’il mette en oeuvre des politiques de reconnaissance culturelle ; l’ontologie sociale pose la question de la définition de ces entités que sont l’État, les individus et les cultures, ainsi que de leurs relations mutuelles les uns avec les autres. De tels questionnements permettraient d’approfondir ce travail afin d’affiner le concept d’interdépendance : réunit-il des individus, des groupes, des institutions, des générations, et d’autres choses encore ? J’ai été volontairement vague sur ces questions afin de laisser la porte ouverte à de futurs travaux.

L’étude de la solidarité à partir de la perspective de l’ontologie sociale est particulièrement pertinente, car elle permet d’explorer la nature et la structure de ce phénomène social complexe. La solidarité est une manifestation collective qui transcende les individus et se manifeste par des normes partagées, des valeurs communes et une volonté collective d’agir pour le bien commun. L’ontologie sociale peut aider à déchiffrer comment la solidarité émerge, comment elle est maintenue et quel est son impact sur les individus et la société. En étudiant les mécanismes qui sous-tendent la solidarité, nous pouvons mieux comprendre les conditions nécessaires pour sa présence et son maintien, son rôle dans l’établissement des normes sociales et des institutions, ainsi que comment elle peut influencer l’agentivité collective et individuelle dans le cadre des sociétés diverses. Poursuivre les études sur les enjeux politiques de la solidarité permettrait non seulement de dégager les conditions de son impossibilité, mais surtout d’entamer une conversation publique sur les conditions de sa possibilité et de sa nécessité face aux enjeux sociaux, politiques, économiques et environnementaux contemporains.

Références bibliographiques

Ackerman, Bruce A. 1980. *Social justice in the liberal state*. New Haven : Yale University Press.

Adam, Jean-Michel. 2020. *La linguistique textuelle. Introduction à l’analyse textuelle des discours*. Vol. 4e éd. Cursus. Paris : Armand Colin. https://www.cairn.info/la-linguistique-textuelle--9782200626501.htm.

Adorno, Theodor Wiesengrund. 2003. « Reflexionen zur Klassentheorie ». Dans *Gesammelte Schriften 8*. . Vol. 8. Suhrkamp.

———. 2005. *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*. Traduit par E.F.N. Jephcott. London, New-York : Verso.

Ahearne, Jeremy. 2017. « Cultural insecurity and its discursive crystallisation in contemporary France ». *Modern & Contemporary France* 25 (3) : 265-80. https://doi.org/10.1080/09639489.2017.1285276.

Ahmed, Sara. 2012. *On being included: racism and diversity in institutional life*. Durham ; London : Duke University Press.

Albertini, Dominique, et David Doucet. 2016. *La fachosphère : comment l’extrême droite remporte la bataille d’Internet*. Flammarion enquête. Paris : Flammarion.

Alesina, Alberto, Arnaud Devleeschauwer, William Easterly, Sergio Kurlat, et Romain Wacziarg. 2003. « Fractionalization ». *Journal of Economic Growth* 8 (2) : 155-94.

Alesina, Alberto, et Eliana La Ferrara. 2005. « Ethnic diversity and economic performance ». *Journal of economic literature* 43 (3) : 762-800.

Alesina, Alberto, Edward Glaeser et Edward Ludwig Glaeser. 2004. *Fighting Poverty in the US and Europe: A World of Difference*. Oxford : Oxford University Press.

Alesina, Alberto, Edward Glaeser, et Bruce Sacerdote. 2001. « Why Doesn’t the US Have a

European-Style Welfare System? » w8524. Cambridge, MA : National Bureau of Economic Research. Consulté le 13 juin 2022. https://doi.org/10.3386/w8524.

Alesina, Alberto, Johann Harnoss, et Hillel Rapoport. 2016. « Birthplace diversity and economic prosperity ». *Journal of Economic Growth* 21 (2) : 101-38.

Alesina, Alberto, et Eliana La Ferrara. 2000. « Participation in Heterogeneous Communities ». *The Quarterly Journal of Economics* 115 (3) : 847-904.

Alesina, Alberto, Stelios Michalopoulos, et Elias Papaioannou. 2016. « Ethnic inequality ». *Journal of Political Economy* 124 (2) : 428-88.

Alexander, M. Jacqui. 2005. *Pedagogies of crossing meditations on feminism, sexual politics, memory, and the sacred*. Perverse modernities. Durham, N.C. : Duke University Press.

Alexander, Jeffrey C. 2013. « Struggling over the mode of incorporation: backlash against multiculturalism in Europe ». *Ethnic and racial studies* 36 (4) : 531-56. https://doi.org/10.1080/01419870.2012.752515.

———. 2014. « Morality as a Cultural System: On Solidarity Civil and Uncivil ». Dans *The Palgrave Handbook of Altruism, Morality, and Social Solidarity*. Sous la direction de Vincent Jeffries, 303-10. New York : Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/9781137391865_13.

Alexander, Jeffrey C., et Philip Smith. 2005. *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge : Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CCOL9780521806725.

Alexander, Larry, et Michael Moore. 2020. « Deontological Ethics ». The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 30 octobre 2020. https://plato.stanford.edu/entries/ethics-deontological/.

Ali Amir-Moezzi, Mohammad. 2015a. « “Les descendant d’Adam sont les organes d’un même corps”. Remarques sur la solidarité non communautaire en islam ». Dans *La Solidarité: Enquête sur un principe juridique*. , 183-200. Paris : Odile Jacob.

Alkopher, Tal Dingott. 2015. « The political psychology of integration strategies: the case of the European Commission’s interculturalism ». *Journal of International Relations and*

Development 18 (4) : 428-54. https://doi.org/10.1057/jird.2014.28.

Alliès, Paul, Joan Marcet, et Jacques Fontaine. 2014. « La Catalogne sur le chemin de l'indépendance? » *Pôle Sud*, nº 1 : 5-12.

Allison, Kimberley R., Kay Bussey, et Naomi Sweller. 2019. « "I'm going to hell for laughing at this": Norms, Humour, and the Neutralisation of Aggression in Online Communities ». *Proceedings of the ACM on Human-Computer Interaction* 3 (CSCW) : 1-25. https://doi.org/10.1145/3359254.

Amiel, Olivier. 2009. « Le solidarisme, une doctrine juridique et politique française de Léon Bourgeois à la Ve République ». *Parlement[s], Revue d'histoire politique* n°11 (1) : 149-60. https://doi.org/10.3917/parl.011.0149.

Anderson, Benedict. 2006. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Revised edition. London New York : Verso.

Anderson, Elizabeth S. 1999. « What Is the Point of Equality? » *Ethics* 109 (2) : 287-337. https://doi.org/10.1086/233897.

Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Public worlds, v. 1. Minneapolis, Minn : University of Minnesota Press.

Aristote. 1949. *The Nicomachean Ethics*. Traduit par W. D. Ross. Vol. IX. The Works of Aristoteles. Oxford : Oxford University Press.

———. 1952. *The Politics*. Sous la direction de W. D. Ross. Vol. X. The Works of Aristoteles. Oxford : Clarendon Press.

Aspinall, Peter J. 2003. « The conceptualisation and categorisation of mixed race/ethnicity in Britain and North America: Identity options and the role of the state ». *International Journal of Intercultural Relations* 27 (3) : 269-96.

Atton, Chris. 2006. « Far-right media on the internet: culture, discourse and power ». *New Media & Society* 8 (4) : 573-87. https://doi.org/10.1177/1461444806065653.

Au, Wayne. 2016. « Meritocracy 2.0: High-Stakes, Standardized Testing as a Racial Project of Neoliberal Multiculturalism ». *Educational Policy* 30 (1) : 39-62. https://doi.org/10.1177/0895904815614916.

Audard, Catherine. 2009a. « Le “nouveau” libéralisme ». *L'Economie politique* n° 44 (4) : 6. https://doi.org/10.3917/leco.044.0006.

———. 2009b. *Qu’est-ce que le libéralisme ?: éthique, politique, société*. Folio Essais. Paris : Gallimard.

Audier, Serge. 2006. *Le socialisme libéral*. Repères 466. Paris : la Découverte.

———. 2010. *La pensée solidariste: aux sources du modèle social républicain*. Le lien social. Paris : Presses universitaires de France.

———. 2017. *La société écologique et ses ennemis: pour une histoire alternative de l’émancipation*. Paris : La Découverte.

Avanza, Martina. 2008. « 2 : Comment faire de l’ethnographie quand on n’aime pas « ses indigènes » ?: Une enquête au sein d’un mouvement xénophobe ». Dans *Les politiques de l’enquête*. , 41-58. La Découverte. https://doi.org/10.3917/dec.fassi.2008.01.0041.

Aveling, Nado. 2013. « ‘Don’t talk about what you don’t know’: on (not) conducting research with/in Indigenous contexts ». *Critical Studies in Education* 54 (2) : 203-14.

Azria, E., P. Sauvegrain, J. Blanc, C. Crenn-Hebert, J. Fresson, M. Gelly, P. Gillard, et al. 2020. « Racisme systémique et inégalités de santé, une urgence sanitaire et sociétale révélée par la pandémie COVID-19 ». *Gynécologie Obstétrique Fertilité & Sénologie* 48 (12) : 847-49. https://doi.org/10.1016/j.gofs.2020.09.006.

Bacot, Paul. 2002. « La politisation comme élargissement de la conflictualité ». Dans *Conflictualisation et politisation*. . Lille.

Baldwin, Peter. 1990. *The Politics of Social Solidarity: Class Bases of the European Welfare State, 1875–1975*. 1re éd. Cambridge : Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511586378.

Banting, Keith G. 2010. « Is There a Progressive's Dilemma in Canada? Immigration, Multiculturalism and the Welfare State, Presidential Address to the Canadian Political Science Association, Montreal, June 2, 2010 ». *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 43 (4) : 797-820.

Banting, Keith G., et Will Kymlicka, dir. 2006. *Multiculturalism and the welfare state: recognition and redistribution in contemporary democracies*. Oxford : Oxford University Press.

Banting, Keith, Allison Harell, Will Kymlicka, et Rebecca Wallace. 2019. « Beyond National Identity: Liberal Nationalism, Shared Membership, and Solidarity ». Dans *Liberal Nationalism and Its Critics: Normative and Empirical Questions*. , 205-25. Oxford : Oxford University Press. https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/oso/9780198842545.001.0001/oso-9780198842545-chapter-12.

Banting, Keith, et Will Kymlicka. 2017a. « Introduction: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies ». Dans *The Strains of Commitment: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*. , 1re éd., 1-58. Oxford : Oxford University Press.

———, dir. 2017c. *The Strains of Commitment: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*. 1re éd. Oxford : Oxford University Press.

Banting, Keith, et John Myles. 2013. *Inequality and the fading of redistributive politics*. UBC Press.

Barry, Brian. 2001. « Muddles of Multiculturalism ». *New Left Review* 8 (mars) : 49.

Battell, Emma Lowman, et Adam J. Barker. 2015. *Settler: identity and colonialism in 21st century Canada*. Winnipeg, Manitoba ; Black Point, Nova Scotia : Fernwood Publishing.

Bauböck, Rainer. 2016. « Why liberal nationalism does not resolve the progressive's trilemma: Comment on Will Kymlicka's article: "Solidarity in Diverse Societies" ». *Comparative Migration Studies* 4 (1) : 10. https://doi.org/10.1186/s40878-016-0031-1.

Bauman, Zygmunt. 2013. « Solidarity: A word in search of flesh ». Traduit par Tomasz Bieron. *New Eastern Europe*, 8 mai 2013.

Baumard, Philippe, Carole Donada, Jérôme Ibert, et Jean-Marc Xuereb. 2014. « Chapitre 9. La collecte des données et la gestion de leurs sources ». Dans *Méthodes de recherche en management*. Sous la direction de Raymond-Alain Thiétart, 4e éd., 261-96. Management Sup. Dunod.

Bayertz, Kurt. 1998. « Solidarity and the Welfare State: Some Introductory Considerations ». *Ethical Theory and Moral Practice* 1 (3) : 293-96. https://doi.org/10.1023/A:1009953513422.

———. 1999a. « Four Uses of "Solidarity" ». Dans *Solidarity*. Sous la direction de Kurt Bayertz, 3-28. Philosophical Studies in Contemporary Culture. Dordrecht : Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-015-9245-1_1.

———, dir. 1999b. *Solidarity*. Dordrecht : Springer Science+Business Media.

Bell, Daniel. 1988. *The end of ideology : on the exhaustion of political ideas in the fifties*. Cambridge (Mass.) ; : Harvard University Press.

Bellah, Robert N. 1967. « Civil religion in America ». *Daedalus*, 1-21.

Benhabib, Seyla. 2002. *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton, N.J : Princeton University Press.

———, dir. 2021. *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctv1nxcvsv.

Berten, André, Pablo da Silveira, et Hervé Pourtois, dir. 1997. *Libéraux et communautariens*. 1re éd. Philosophie morale. Paris : Presses universitaires de France.

Bicchieri, Cristina, Ryan Muldoon, et Alessandro Sontuoso. 2018. « Social Norms ». Dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Sous la direction de Edward N. Zalta. Stanford : Metaphysics Research Lab, Stanford University. Consulté le 2018. https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/social-norms/.

Biebricher, Thomas. 2018. *The political theory of neoliberalism*. Currencies. Stanford, California : Stanford University Press.

Bihr, Alain. 1991. « Identité, inégalité, pugnacité. Courte synthèse sur l'idéologie d'extrême Droite ». *Raison présente* 99 (1) : 89-105.

Billon, Annick. 2018. « Réforme des institutions : quelle place pour l'égalité et la parité ? » Rapport d'information 670. Paris : La délégation aux droits des femmes et à l'égalité des chances entre les hommes et les femmes. Consulté le 20 mars 2023. https://www.senat.fr/rap/r17-670/r17-6703.html.

Bishop, Anne. 2020. *Becoming an ally: Breaking the cycle of oppression in people*. Fernwood Publishing.

Blais, Marie-Claude. 2007. *La solidarité. Histoire d'une idée*. 1re éd. Bibliothèque des idées. Paris : Gallimard.

———. 2009. « Solidarité : une idée politique ? » Dans *Solidarité(s) : Perspectives juridiques*. Sous la direction de Maryvonne Hecquard-Théron, 35-48. Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole. https://doi.org/10.4000/books.putc.218.

———. 2011. « Solidarité : entre individualisme et collectivisme ». Dans *Tous républicains !*. par Robert Belot, 175. Armand Colin. https://doi.org/10.3917/arco.belo.2011.01.0175.

———. 2013. « La République et la question sociale ». *Le Philosophoire* 39 (1) : 45-70. https://doi.org/10.3917/phoir.039.0045.

Blais, Mélissa, et Francis Dupuis-Déri. 2012. « Masculinism and the Antifeminist Countermovement ». *Social Movement Studies* 11 (1) : 21-39.

Blake, Michael. 2001. « Distributive justice, state coercion, and autonomy ». *Philosophy & public affairs* 30 (3) : 257-96.

Blattberg, Charles. 2004. *Et si nous dansions? Pour une politique du bien commun au Canada*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.

———. 2011. « Liberalism after Communautarianism ». Dans *Routledge International Handbook of Contemporary Social and Political Theory*. par Gerard Delanty et Stephen P. Turner, 121-29. London : Taylor & Francis Group. http://ebookcentral.proquest.com/lib/sciences-

po/detail.action?docID=668880.

———. 2014. « La nation laïque ? L'importance de la langue dans la vie des nations ». Dans *L'interculturel au Québec: rencontres historiques et enjeux politiques*. Sous la direction de Emongo Lomomba et Bob White, 193-219. PUM. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.

———. 2018. « Dirty Hands: The One and the Many ». *The Monist* 101 (2) : 150-69. https://doi.org/10.1093/monist/onx040.

———. 2020. « On Charles Taylor's "Deep Diversity" ». Dans *150 Years of Canada: Grappling with Diversity Since 1867*. Sous la direction de Ursula Lehmkuhl et Laurence McFalls, 221-38. Münster : Waxmann.

———. 2023. « À propos de l'esthétisme de Hannah Arendt ». Dans *La politique arendtienne comme commun pluriel : responsabilité pour le monde et conflit*. . Montréal. https://www.acfas.ca/evenements/congres/programme/90/400/465/c.

Blee, Kathleen M. 2007. « Ethnographies of the Far Right ». *Journal of Contemporary Ethnography* 36 (2) : 119-28. https://doi.org/10.1177/0891241606298815.

———. 2018. *Understanding racist activism: theory, methods and research*. Routledge studies in fascism and the far right. London : New York : Routledge, Taylor & Francis Group.

Bliuc, Ana-Maria, John Betts, Matteo Vergani, Muhammad Iqbal, et Kevin Dunn. 2020. « The growing power of online communities of the extreme-right »: International Centre for Counter-Terrorism. JSTOR. Consulté le 22 février 2023. http://www.jstor.org/stable/resrep25261.

Bloemraad, Irene, Anna Korteweg, et Gökçe Yurdakul. 2008. « Citizenship and Immigration: Multiculturalism, Assimilation, and Challenges to the Nation-State ». *Annual Review of Sociology* 34 (1) : 153-79. https://doi.org/10.1146/annurev.soc.34.040507.134608.

Boehme, Hunter M., et Deena A. Isom Scott. 2020. « Alt-White? A Gendered Look at "Victim" Ideology and the Alt-Right ». *Victims & Offenders* 15 (2) : 174-96.

Borevi, Karin. 2017. « Diversity and Solidarity in Denmark and Sweden ». Dans *The Strains of Commitment. The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*. par Keith Banting et Will Kymlicka, 364-88. Oxford : Oxford University Press.

Borgetto, Michel. 1993. *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et lavenir de la solidarité*. Vol. 170. Thèses. Paris : L.G.D.J. https://www.lgdj.fr/la-notion-de-fraternite-en-droit-public-francais-9782275004860.html.

———. 2003. « La doctrine solidariste de Léon Bourgeois : une nouvelle définition des rapports entre le politique, le social et le droit ». Dans *Les juristes face au politique. Le droit, la gauche, la doctrine sous la IIIe République.* par Carlos-Miguel Herrera, 1re éd., 1 : 35 à 56. Paris : Éditions Kimé.

———. 2009. « Fraternité et Solidarité : un couple indissociable ? » Dans *Solidarité(s) : Perspectives juridiques*. Sous la direction de Maryvonne Hecquard-Théron, 11-33. Toulouse : Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole. https://doi.org/10.4000/books.putc.216.

Borjas, George J. 1995. « The Economic Benefits from Immigration ». *Journal of Economic Perspectives* 9 (2) : 3-22. https://doi.org/10.1257/jep.9.2.3.

Bosc, Yannick. 2010. « Sur le principe de fraternité ». Révolution française. 19 janvier 2010. https://revolution-francaise.net/2010/01/19/359-sur-le-principe-de-fraternite.

Boucher, Manuel. 2015. « Conflictualisation ». Dans *Dictionnaire pratique du travail social*. , 79-82. Dunod. https://doi.org/10.3917/dunod.rulla.2015.01.0079.

Bouglé, Célestin. 1907. *Le solidarisme*. V. Giard&E. Brière Libraires-Éditeurs. Collection des doctrines politiques 4. Paris.

Bourgeois, Léon. 1896. *Solidarité*. 1re éd. Paris : Armand Colin. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5533901g.texteImage.

———. 1901. « Congrès international de l'éducation sociale du 26 au 30 septembre 1900 ». Paris : Alcan.

———. 1914. *La politique de la prévoyance sociale. La doctrine et la méthode*. Bibliothèque

Charpentière. Paris : Eugène Fasquelle.

Bourgeois, Léon, et Alfred Croiset. 1907. *Essai d'une philosophie de la solidarité. conférences et discussions*. Paris : Alcan.

Boursier, Tristan. 2022. « White Supremacism on YouTube: How to Rewrite History from a Racist Point of View ». Dans *Temporalities of Diversity / Temporalités de la diversité / Zeitlichkeiten der Vielfalt*. Sous la direction de Charlotte Kaiser, Ouennassa Khiari, et Viktoria Sophie Lühr. Münster : Waxmann.

———. 2023. « La banalisation du suprémacisme blanc sur YouTube: Analyse des convergences et influences idéologiques au sein de l'extrême droite française ». *Politique et sociétés* 42 (1).

Bouteldja, Houria. 2016. *Whites, Jews, and us: toward a politics of revolutionary love*. Traduit par Rachel Valinsky. Semiotext(e) intervention series 22. South Pasadena, CA : Semiotext(e).

Boutros, Magda, Paul Le Derff, et Anthony Pregnolato. 2022. « Comprendre les mobilisations contre les violences policières ». *Champ pénal/Penal field*, nº 26.

Bouvet, Laurent. 2015. *L'insécurité culturelle*. Paris : Fayard.

Bowen, John Richard. 2008. *Why the French don't like headscarves: Islam, the state, and public space*. 1. paperback print. Princeton : Princeton Univ. Press.

Brady, David, et Ryan Finnigan. 2014. « Does Immigration Undermine Public Support for Social Policy? » *American Sociological Review* 79 (1) : 17-42. https://doi.org/10.1177/0003122413513022.

Brand, Jürgen. 2005. « Solidarität und Identität ». *Rechtsgeschichte : Rg : Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte* 2005 (6) : 40-61. https://doi.org/10.12946/rg06/040-061.

Branthonne, Adeline, et Elena Waldispuehl. 2019. « La netnographie pour étudier une communauté masculiniste en ligne : contributions méthodologiques d'un e-terrain ». *Recherches qualitatives*, nº 24 : 6-19.

Breidahl, Karen N. 2019. « Dual or Divided Identities?: National Identity and Community Values among Immigrants in Denmark and Western Europe ». Dans *Liberal Nationalism and Its Critics: Normative and Empirical Questions*, 226-48. Oxford : Oxford University Press. https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/oso/9780198842545.001.0001/oso-9780198842545-chapter-13.

Brewer, Marilynn B. 1999. « The Psychology of Prejudice: Ingroup Love and Outgroup Hate? » *Journal of Social Issues* 55 (3) : 429-44. https://doi.org/10.1111/0022-4537.00126.

Brown, Kendrick T, et Joan M Ostrove. 2013. « What does it mean to be an ally?: The perception of allies from the perspective of people of color ». *Journal of Applied Social Psychology* 43 (11) : 2211-22.

Brown, Wendy. 2015. *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*. 1re éd. New York : Zone Books.

Brubaker, Rogers. 1996. *Nationalism reframed: Nationhood and the national question in the new Europe*. Cambridge University Press.

———. 2006. *Ethnicity without groups*. 1. Harvard Univ. Press paperback ed. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

Brunson, Samuel D. 2021. « Addressing Hate: Georgia, the IRS, and the Ku Klux Klan ». *Va. Tax Rev.* 41 : 45.

Bruttin, Marie-Danièle. 1999. *Philosophie politique et justice sociale : une mise en perspective typologique du débat contemporain autour de John Rawls*. Études et recherches / Université de Genève, Département de science politique ; 39. Genève : Université de Genève, Département de Science politique.

Bucolo, Elisabetta. 2020. *Antimafia, une histoire de solidarité: les associations et les coopératives contre la criminalité*. L'histoire des brèches. Lormont : Le Bord de l'eau.

Buffat, Maryne, et Laurent Chalard. 2015. « Le coût de l'immigration : un faux débat ? » *Esprit* Mars-avril (3) : 207. https://doi.org/10.3917/espri.1503.0207.

Burgoon, Brian, Ferry Koster, et Marcel van Egmond. 2012. « Support for redistribution and the paradox of immigration ». *Journal of European Social Policy* 22 (3) : 288-304. https://doi.org/10.1177/0958928712440198.

Caiani, Manuela, et Linda Parenti. 2013. *European and American extreme right groups and the Internet*. Burlington, VT : Ashgate.

Calhoun, Craig. 1993. « Nationalism and Ethnicity ». *Annual Review of Sociology* 19 : 211-39.

———. 2017. « Populism, nationalism and Brexit ». *Brexit: Sociological Responses*, 57-76.

Campbell, Sue. 1994. « Being Dismissed: The Politics of Emotional Expression ». *Hypatia* 9 (3) : 46-65. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1994.tb00449.x.

Camus, Jean-Yves, et Nicolas Lebourg. 2015. *Les droites extrêmes en Europe*. Paris : Éditions du Seuil.

Candiotto, Cesar. 2020. « La solidarité et la sécurité ». Dans *Un nouveau regard sur la solidarité ?*. Sous la direction de Àngel Puyol, Jordi Riba, et Patrice Vermeren, 37-52. La philosophie en commun. Paris : l'Harmattan.

Capaldi, Nicholas. 1999. « What's Wrong with Solidarity? » Dans *Solidarity*. Sous la direction de Kurt Bayertz, 5 : 39-55. Philosophical Studies in Contemporary Culture. Dordrecht : Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-015-9245-1_3.

Carens, Joseph H. 2000. *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*. New York : Oxford University Press.

———. 2004. « A Contextual Approach to Political Theory ». *Ethical Theory and Moral Practice* 7 (2) : 117-32. https://doi.org/10.1023/B:ETTA.0000032761.25298.23.

Carrera, Sergio. 2005. « Integration as a Process of Inclusion for Migrants? The Case of Long-term Residents in the EU ». Working Document 219. Centre for European Policy Studies. http://www.ceps.eu.

Carrera, Sergio, et Anaïs Faure Atger. 2011. « Integration as a Two-way Process in the EU?

Assessing the Relationship between the European Integration Fund and the Common Basic Principles on Integration ». Centre for European Policy Studies. http://www.ceps.be/book/integration-two-way-process-eu-assessing-relationship-between-european-integration-fund-and-com.

Carrera, Sergio, et Joanna Parkin. 2011. « Towards a Common Policy on Integration in the EU? » Dans *Interculturalism, Europe and Its Muslims in Search of Sound Societal Models*. Sous la direction de Michael Emerson, 156-79. Bruxelles : Centre for European Policy Studies.

Carrera, Sergio, et Anja Wiesbrock. 2009. « Civic Integration of Third Country Nationals: Nationalism Versus Europeanisation in the Common EU Immigration Policy ». Report for ENACT. Centre for European Policy Studies. http://www.ceps.eu.

Carter, Elisabeth. 2018. « Right-wing extremism/radicalism: reconstructing the concept ». *Journal of Political Ideologies* 23 (2) : 157-82.

Celedón Bórquez, Gustavo. 2020. « Solidarité – Égalité. Tout petit souvenir nietzschéen ». Dans *Un nouveau regard sur la solidarité ?*. Sous la direction de Àngel Puyol, Jordi Riba, et Patrice Vermeren, 21-36. La philosophie en commun. Paris : l'Harmattan.

Ceobanu, Alin M., et Xavier Escandell. 2010. « Comparative Analyses of Public Attitudes Toward Immigrants and Immigration Using Multinational Survey Data: A Review of Theories and Research ». *Annual Review of Sociology* 36 (1) : 309-28. https://doi.org/10.1146/annurev.soc.012809.102651.

Cervera-Marzal, Manuel. 2022. « Hegemony: A Useful Concept in Times of Crisis ». *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 105 (1) : 1-27. https://doi.org/10.5325/soundings.105.1.0001.

Chabal, Emile. 2015. *A Divided Republic: Nation, State and Citizenship in Contemporary France*. Cambridge : Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781107447936.

Chandra, Kanchan, et Steven Wilkinson. 2008. « Measuring the Effect of "Ethnicity" ». *Comparative Political Studies* 41 (4-5) : 515-63. https://doi.org/10.1177/0010414007313240.

Chapoutot, Johann. 2014. *La loi du sang: penser et agir en nazi*. Paris : Gallimard.

Char, René. 2007. *Feuillets d'Hypnos*. Folioplus classiques 99. Paris : Gallimard.

Charbonnier, Pierre. 2020. *Abondance et liberté: une histoire environnementale des idées politiques*. Paris : La Découverte.

Charmaz, Kathy, et Robert Thornberg. 2021. « The pursuit of quality in grounded theory ». *Qualitative Research in Psychology* 18 (3) : 305-27. https://doi.org/10.1080/14780887.2020.1780357.

Cheney, Jim. 1992. « Intrinstic Value in Environmental Ethics: Beyond Subjectivism and Objectivism ». *The Monist* 75 (2) : 227-35.

Cheng, Anne. 2015. « Solidarité horizontales et verticales en Chine ancienne ». Dans *La Solidarité: Enquête sur un principe juridique*. , 139-50. Paris : Odile Jacob.

Chernilo, Daniel. 2017. « Methodological Nationalism ». Dans *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social Theory*. , 1-3. Hoboken : John Wiley & Sons. https://doi.org/10.1002/9781118430873.est0707.

Cladis, Mark S. 2005. « Beyond solidarity? Durkheim and twenty-first century democracy in a global age ». Dans *The Cambridge Companion to Durkheim*. par Philip Smith et Jeffrey C. Alexander, 383-409. Cambridge : Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CCOL9780521806725.

Cognet, Marguerite. 2020. « Les services de santé : lieu d'un racisme méconnu ». Dans *Racismes de France*. Sous la direction de Omar Slaouti et Olivier Le Cour Grandmaison, 74-86. Cahiers libres. Paris : La Découverte.

Cohen, Gerald A. 2008. *Rescuing justice and equality*. Cambridge, Mass : Harvard University Press.

Cole, Mike. 2016. « The United Kingdom ». Dans *Racism*. , 27-86. A Critical Analysis. Pluto Press. https://doi.org/10.2307/j.ctt18gzdjq.5.

Colletti, Alessandro. 2016. *Il welfare e il suo doppio*. Ledizioni. https://www.cultura.com/il-welfare-e-il-suo-doppio-tea-9788867054961.html.

———. 2019. « Chapter 8: The welfare system of Italian mafias ». Dans *Italian Mafias Today. Territory, Business and Politics*. Sous la direction de Felia Allum, Isabella Clough Marinaro, et Rocco Sciarrone, 111-24. Cheltenham, UK ; Northampton, MA : Edward Elgar Publishing.

Colombi, Denis. 2020. *Où va l'argent des pauvres: fantasmes politiques, réalités sociologiques*. Paris : Payot.

Connell, R. W., et James W. Messerschmidt. 2005. « Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept ». *Gender & Society* 19 (6) : 829-59. https://doi.org/10.1177/0891243205278639.

Connor, Walker. 2004. « The timelessness of nations ». *Nations and Nationalism* 10 (1-2) : 35-47.

Conway, Janet M., Pascale Dufour, et Dominique Masson. 2021. *Cross-border solidarities in twenty-first century contexts : feminist perspectives and activist practices*. Lanham, Maryland : Rowman and Littlefield.

Costa-Font, Joan, et Frank Cowell. 2015. « Social Identity and Redistributive Preferences: a Survey: Social Identity and Redistributive Preferences ». *Journal of Economic Surveys* 29 (2) : 357-74. https://doi.org/10.1111/joes.12061.

Crepaz, Markus. 2007. *Trust beyond Borders: Immigration, the Welfare State, and Identity in Modern Societies*. Ann Arbor, MI : University of Michigan Press. https://doi.org/10.3998/mpub.133495.

Cureton, Adam. 2012. « Solidarity and Social Moral Rules ». *Ethical Theory and Moral Practice* 15 (5) : 691-706.

Dabi, Frédéric, et François Legrand. 2021. « Les jeunes et l'élection présidentielle de 2022 : intentions et déterminants du vote ». Statistique FD/FL N° 118495. Inspiration politique et Groupe Médias. Paris : IFOP. https://www.ifop.com/publication/les-jeunes-et-lelection-presidentielle-de-2022-intentions-et-determinants-du-vote/.

Dabin, Simon. 2019. « Suis-je un colonisateur? Savoir s' identifier pour mieux se décoloniser quand on est allochtone » 43 (2) : 29-40.

Dahl, Robert Alan. 1989. *Democracy and its critics*. Nachdr. New Haven : Yale University Press.

Damon, Julien, et Benjamin Ferras. 2015. *La sécurité sociale*. Que sais-je 4035. Paris : Presses Univ. de France.

Dancy, Jonathan. 2004. *Ethics Without Principles*. 1re éd. Oxford : Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/0199270023.001.0001.

Dardot, Pierre, et Christian Laval. 2013. *The new way of the world: on neoliberal society*. London ; New York : Verso.

Dauphin, Sandrine. 2011. « Action publique et rapports de genre ». Dans *Les discriminations entre les femmes et les hommes*. par Françoise Milewski et Hélène Périvier, 313-41. Académique. Paris : Presses de Sciences Po. https://www.cairn.info/les-discriminations-entre-les-femmes-et-les-hommes--9782724612011-page-313.htm.

Davison, Patrick. 2012. « The language of internet memes ». *The social media reader*, 120-34.

De Freitas Netto, Sebastião Vieira, Marcos Felipe Falcão Sobral, Ana Regina Bezerra Ribeiro, et Gleibson Robert Da Luz Soares. 2020. « Concepts and forms of greenwashing: a systematic review ». *Environmental Sciences Europe* 32 (1) : 19. https://doi.org/10.1186/s12302-020-0300-3.

Deem, Alexandra. 2019. « The Digital Traces of #whitegenocide and Alt-Right Affective Economies of Transgression ». *International journal of communication (Online)*, 3183.

Delori, Mathias. 2014. « Le sacrifice politique de soi. A propos de Karin Marie Fierke, Political Self Sacrifice. Agency, Body and Emotion in International Relations ». *Revue Française de Science Politique* 62 (2) : 303-7.

Devere, Heather. 2013. « Amity update: The academic debate on friendship and politics ». *AMITY: The Journal of Friendship Studies* 1 (1) : 5-33.

Dewey, John. 1937. « “Liberalism in a Vacuum: A Critique of Walter Lippmann’s Social Philosophy.” Review of An Inquiry into the Principles of the Good Society, by Walter Lippmann ». *Common Sense*, no 6 : 9-11.

———. 2000. *Liberalism and social action*. Nachdr. der Ausg. New York, Putnam, 1935. Great Books in Philosophy. Amherst, N.Y : Prometheus Books.

Dieckhoff, Alain. 2006. « Nationalisme politique contre nationalisme culturel ? » Dans *Repenser le nationalisme. Théories et pratiques*. par Alain Dieckhoff et Christophe Jaffrelot, 105-29. Paris : Presses de Sciences Po.

Digeser, P. E. 2016. *Friendship reconsidered: what it means and how it matters to politics*. New York : Columbia University Press.

Dixon, Keith. 2013. « Le pari risqué des nationalistes écossais: l'indépendance ou rien? » *Politique étrangère*, nº 4 : 51-61.

Donzelot, Jacques. 2006. « Refonder la cohésion sociale ». *Esprit* Décembre (12) : 5-23.

Drury, John, Christopher Cocking, Joseph Beale, Charlotte Hanson, et Faye Rapley. 2005. « The phenomenology of empowerment in collective action ». *British journal of social psychology* 44 (3) : 309-28. https://doi.org/10.1348/014466604X18523.

Drury, John, et Steve Reicher. 2005. « Explaining enduring empowerment: a comparative study of collective action and psychological outcomes ». *European journal of social psychology* 35 (1) : 35-58. https://doi.org/10.1002/ejsp.231.

Dubet, François. 2018. « Fraternité ». Dans *Dictionnaire des inégalités et de la justice sociale*. Sous la direction de Patrick Savidan, 1re édition, 592-98. Quadrige. Paris : Presses Universitaires de France.

Ducrot, Oswald. 1972. *Dire et ne pas dire : principes de sémantique linguistique*. Collection Savoir. Paris : Hermann.

DuFord, Rochelle. 2022. *Solidarity in conflict: a democratic theory*. Stanford, California : Stanford University Press.

Dumont, Louis. 1991. *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Collection Points. Série Essais ; 230. Paris : Editions du Seuil. http://swbplus.bsz-bw.de/bsz026729350inh.htm.

Dupuis-Déri, Francis. 2018. *La crise de la masculinité: autopsie d'un mythe tenace*. Collection Observatoire de l'antiféminisme. Montréal (Québec) : Les Éditions du remue-ménage.

Durkheim, Émile. 2007. *De la division du travail social*. 7e éd. Quadrige. Paris : Presses Universitaires de France.

———. 2010. *La science sociale et l'action*. Quadrige. Paris : Presses universitaires de France.

Durkheim, Émile, et Serge Paugam. 2013. *De la division du travail social*. Paris : Presses universitaires de France.

Dworkin, Ronald. 1989. « Liberal Community ». *California Law Review* 77 (3) : 479. https://doi.org/10.2307/3480555.

———. 1990. « Foundations of Liberal Equality ». Dans *The Tanner Lectures on Human Values*. Sous la direction de Peterson Grethe, 11 : 1-119. Salt Lake City : University of Utah Press.

———. 2010. *Law's empire*. Oxford : Hart.

Easterly, William, et Ross Levine. 1997. « Africa's Growth Tragedy: Policies and Ethnic Divisions* ». *The Quarterly Journal of Economics* 112 (4) : 1203-50. https://doi.org/10.1162/003355300555466.

Eatwell, Roger. 2000. « The extreme right and British exceptionalism: the primacy of politics ». Dans *The politics of the extreme right: from the margins to the mainstream*. par Paul Hainsworth. London : Pinter. https://doi.org/10.5040/9781474290975?locatt=label:secondary_bloomsburyCollections.

———. 2004. « Introduction: The New Extreme Right Challenge ». Dans *Western Democracies and the New Extreme Right*. par Roger Eatwell et Cas Mudde, 1-16. London : Routledge.

———. 2006. « The Nature of Fascism: Or Essentialism by Another Name ». Dans *Fascism past and present, West and East: an international debate on concepts and cases in the comparative study of the extreme right*. par Roger Griffin, Werner Loh, Andreas Umland, et Walter Laqueur, 104-9. Soviet and post-Soviet politics and society 35. Stuttgart : Ibidem.

Efeoğlu Özcan, Esranur. 2022. « Pull the weeds out or perish: Using pandemic metaphors to strengthen in-group solidarity in Turkish political discourse ». *Metaphor and Symbol* 37 (2) : 171-84. https://doi.org/10.1080/10926488.2021.1994840.

Eger, M. A. 2010. « Even in Sweden: The Effect of Immigration on Support for Welfare State Spending ». *European Sociological Review* 26 (2) : 203-17. https://doi.org/10.1093/esr/jcp017.

Einstein, Albert. 2009. « Why Socialism? » *Monthly Review* 61 (1). https://monthlyreview.org/2009/05/01/why-socialism/.

Eller, Jack David, et Reed M Coughlan. 1993. « The poverty of primordialism: The demystification of ethnic attachments ». *Ethnic and racial studies* 16 (2) : 183-202.

Emmenegger, Patrick, Jon Kvist, Paul Marx, et Klaus Petersen. 2015. « Three Worlds of Welfare Capitalism: The making of a classic ». *Journal of European social policy* 25 (1) : 3-13. https://doi.org/10.1177/0958928714556966.

Engelhardt, H. Tristram. 1999. « Solidarity: Post-Modern Perspectives ». Dans *Solidarity*. Sous la direction de Kurt Bayertz, 293-308. Dordrecht : Springer Science+Business Media.

Engels, Friedrich. 1885. « Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten ». Dans *Collected Works*. par Karl Marx et Friedrich Engels, 21 : 206-24. Berlin : Dietz. http://www.mlwerke.de/me/me21/me21_206.htm.

Erez, Lior, et Cécile Laborde. 2020. « Cosmopolitan Patriotism as a Civic Ideal ». *American Journal of Political Science* 64 (1) : 191-203. https://doi.org/10.1111/ajps.12483.

Eriksen, Erik O. 2017. « Structural injustice: the Eurozone crisis and the duty of solidarity ». Dans *Solidarity in the European Union: A Fundamental Value in Crisis*. Sous la direction de Andreas Grimmel, Susanne My Giang, et Andreas Grimmel, 97-118. New York, NY : Springer Berlin Heidelberg.

Escudier, Alexandre, et Janie Pélabay. 2016. *Le perfectionnisme libéral: anthologie de textes fondamentaux*. L'avocat du diable. Paris : Hermann.

Espinas, Alfred. 1878. *Des sociétés animales*. Paris : Germer-Baillière.

Esping-Andersen, Gøsta. 1989. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Polity Press. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:101:1-2014121014614.

———. 2007. *Les trois-mondes de l'Etat-providence: essai sur le capitalisme moderne*. Le lien social. Paris : Presses Universitaires de France.

———. 2015. « Welfare regimes and social stratification ». *Journal of European Social Policy* 25 (1) : 124-34. https://doi.org/10.1177/0958928714556976.

Esping-Andersen, Gösta, et Walter Korpi. 1986. « From Poor Relief to Institutional Welfare States: The Development of Scandinavian Social Policy ». *International Journal of Sociology* 16 (3-4) : 39-74. https://doi.org/10.1080/15579336.1986.11769910.

Ewald, François. 1996. *Histoire de l'état providence: les origines de la solidarité*. Nouv. éd., Entièrement refondue. Le livre de poche Biblio essais 4222. Paris : Grasset.

———. 2004. « Solidarité ». Dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Sous la direction de Monique Canto-Sperber, 2 : 1830-38. Quadrige Dicos poche. Paris : Presses Univ. de France.

Fairclough, Norman. 2013. *Critical discourse analysis: the critical study of language*. 2. ed., [Nachdr.]. London : Routledge.

Favell, Adrian. 2016. « Liberalism not Neo-Liberalism: Comment on Will Kymlicka's article: "Solidarity in Diverse Societies" ». *Comparative Migration Studies* 4 (1) : 5, s40878-016-0026-y. https://doi.org/10.1186/s40878-016-0026-y.

Fearon, James D. 2003. « Ethnic and Cultural Diversity by Country ». *Journal of Economic Growth* 8 (2) : 195-222.

Feinberg, Joel. 1970. *Doing & deserving; essays in the theory of responsibility*. Princeton, N.J : Princeton University Press.

Fernando, Mayanthi L. 2014. *The republic unsettled: Muslim French and the contradictions of*

secularism. Durham : Duke University Press.

Ferrand, Richard. 2020. « Rapport d'information sur l'impact, la gestion et les conséquences dans toutes ses dimensions de l'épidémie de Coronavirus-Covid-19 ». Rapport d'information 3053. Paris : Assemblée nationale.

Ferry, Jean-Marc. 2002. *Valeurs et normes. La question de l'éthique*. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles.

Fiegle, Thomas. 2003. *Von der Solidarité zur Solidarität: ein französisch-deutscher Begriffstransfer*. Münster : LIT Verlag.

Finlayson, Alan. 2021. « Neoliberalism, the Alt-Right and the Intellectual Dark Web ». *Theory, Culture & Society* 38 (6) : 167-90. https://doi.org/10.1177/02632764211036731.

Foot, Philippa. 2002. « Morality, Action and Outcome ». Dans *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*. , 88-104. Oxford : Oxford University Press.

Foran, Aoife-Marie, Jenny Roth, Sarah Jay, Siobhan M. Griffin, Paul J. Maher, Cillian McHugh, Daragh Bradshaw, Megan Ryan, Michael Quayle, et Orla T. Muldoon. 2021. « Solidarity Matters: Prototypicality and Minority and Majority Adherence to National COVID-19 Health Advice ». *International Review of Social Psychology* 34 (1) : 25. https://doi.org/10.5334/irsp.549.

Forsé, Michel, et Maxime Parodi. 2009. « Une théorie de la cohésion sociale ». *La Revue Tocqueville*. University of Toronto Press. https://doi.org/10.1353/toc.0.0024.

Forsé Michel, et Maxime Parodi. 2010. *Une théorie empirique de la justice sociale*. Collection Société et pensées. Paris : Hermann.

Fouillée, Alfred. 1885. *La science sociale contemporaine*. 3e éd. Paris : Hachette.

———. 1905. *Les éléments sociologiques de la morale*. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris : Alcon. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k229440z/f4.item.

Fournier, Marcel. 2005. « Durkheim's life and context: something new about Durkheim? » Dans

The Cambridge Companion to Durkheim. par Philip Smith et Jeffrey C. Alexander, 41-69. Cambridge : Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CCOL9780521806725.

Francis, Dupuis-Deri. 2012. « Le discours de la “crise de la masculinité” comme refus de l’égalité entre les sexes ». *Cahiers du genre*, nº 52 : 119-43.

Frankfurt, Harry. 1987. « Equality as a Moral Ideal ». *Ethics* 98 (1) : 21-43.

Fraser, Nancy. 2008. « Abnormal Justice ». *Critiqual Inquiry* 34 (3) : 393-422.

———. 2010. « Qui compte comme sujet de justice ? La communauté des citoyens, l’humanité toute entière ou la communauté transnationale du risque ? » *Rue Descartes* 67 (1) : 50. https://doi.org/10.3917/rdes.067.0050.

———. 2011. *Qu’est-ce que la justice sociale?: reconnaissance et redistribution*. Paris : Éditions la découverte.

Fraser, Nancy, et Axel Honneth. 2003. *Redistribution Or Recognition?: A Political-philosophical Exchange*. Verso.

Freeden, Michael. 2006. « Ideology and political theory ». *Journal of Political Ideologies* 11 (1) : 3-22. https://doi.org/10.1080/13569310500395834.

———. 2008. « The ‘Grand Projects’ Of Liberalism ». Dans *Ideologies and political theory: a conceptual approach*. Reprinted. Oxford : Clarendon Press.

———. 2013. *The Morphological Analysis of Ideology*. Sous la direction de Michael Freeden et Marc Stears. Vol. 1. Oxford : Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199585977.013.0034.

Friedman, Milton. 2002. *Capitalism and Freedom*. Anniversary edition. Chicago : University of Chicago Press.

Froio, Caterina. 2016. « Who are “They”?: Continuities and Changes in the Discourse of CasaPound Italia on Migration and Otherness ». Dans *Trouble of the Far Right*. Sous la direction de Maik Fielitz et Laura Lotte Laloire, 1re éd., 39 : 87-96. Bielefeld, Germany :

transcript Verlag. https://doi.org/10.14361/9783839437209-011.

———. 2017. « Nous et les autres: L'altérité sur les sites web des extrêmes droites en France ». *Réseaux* n° 202-203 (2) : 39.

Gadamer, Hans Georg. 1982. *L'Art de comprendre. Écrits II. Herméneutique et Champ de l'expérience humaine*. Bibliothèque philosophique. Aubier.

Gaffiot, Félix, et Pierre Flobert. 2000. *Le grand Gaffiot: dictionnaire latin-français*. Nouv. éd. rev. et Augm. Paris : Hachette.

Gagnon, Audrey. 2020. « Far-Right Framing Processes on Social Media: The Case of the Canadian and Quebec Chapters of Soldiers of Odin ». *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie* 57 (3) : 356-78.

Gallegos, Sergio Armando. 2017. « Building Transnational Feminist Solidarity Networks ». Dans *Decolonizing feminism: transnational feminism and globalization*. Sous la direction de A. Margaret McLaren, 231-56. New York : Rowman & Littlefield.

Garner, James W. 1907. « Political Science and Ethics ». *International Journal of Ethics* 17 (2) : 194-204.

Garrau, Marie. 2018. *Politiques de la vulnérabilité*. CNRS philosophie, 1248-5284. Paris : CNRS éditions.

Garrau, Marie, et Alice Le Goff. 2009. « Vulnérabilité, non-domination et autonomie : l'apport du néorépublicanisme ». *Astérion. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, nº 6 (avril). https://doi.org/10.4000/asterion.1532.

Gaus, Gerald Francis. 1996. *Justificatory liberalism: an essay on epistemology and political theory*. Oxford Political Theory. Oxford : Oxford University Press.

———. 2004. « The Diversity of Comprehensive Liberalisms ». Dans *The Handbook of Political Theory*. Sous la direction de Chandran Kukathas, Sage Publications, 100-114. New York : SAGE Publications Ltd. https://doi.org/10.4135/9781848608139.n8.

Geertz, Clifford. 1973. *The interpretation of cultures : selected essays.* New York : Basic Books. https://bac-lac.on.worldcat.org/oclc/737285.

Geiger, Rudolf, Daniel-Erasmus Khan, Markus Kotzur, et Dominik Eisenhut, dir. 2015. *European Union treaties: Treaty on European Union, Treaty on the Functioning of the European Union*. München : Beck.

Geisser, Vincent. 2020. « L'hygiéno-nationalisme, remède miracle à la pandémie ? Populismes, racismes et complotismes autour du Covid-19 ». *Migrations Société* N°180 (2) : 3. https://doi.org/10.3917/migra.180.0003.

Gellner, Ernest. 1983. *Nations and nationalism*. 1re éd. Oxford : Blackwell.

Gerring, John. 2004. « What Is a Case Study and What Is It Good for? » *American Political Science Review* 98 (2) : 341-54. https://doi.org/10.1017/S0003055404001182.

Gide, Charles. 1893. *L'idée de solidarité en tant que programme économique*. Paris : V. Giard & E. Brière. http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb30504669.

———. 1932. *La solidarité : cours au Collège de France, 1927-1928*. Vol. 1. 1 vol. Paris : Presses Universitaires de France.

Giesen, Klaus-Gerd. 2015. « L'insécurité culturelle : usages et ambivalences. Notes critiques à propos du livre de Laurent Bouvet ». *L'Espace Politique. Revue en ligne de géographie politique et de géopolitique*, février. http://journals.openedition.org/espacepolitique/3326.

Gilens, Martin. 2000. *Why Americans hate welfare: race, media, and the politics of antipoverty policy*. Studies in Communication, Media, and Public Opinion. Chicago : University of Chicago Press.

Ging, Debbie. 2019. « Alphas, Betas, and Incels: Theorizing the Masculinities of the Manosphere ». *Men and Masculinities* 22 (4) : 638-57.

Glaser, Barney G., et Anselm L. Strauss. 1967. *The discovery of grounded theory : strategies for qualitative research.* Observations. Chicago : Aldine.

Göbel, Andreas, et Eckart Pankoke. 1999. « Bonds and Bounds of Solidarity ». Dans *Solidarity*. Sous la direction de Kurt Bayertz, 173-90. Dordrecht : Springer Science+Business Media.

Gonthier, Frédéric. 2017. *L'Etat providence face aux opinions publiques*. Libres cours politique. Presses Universitaires de Grenoble.

Goodhart, David. 2004. « Too diverse? » Journal. Prospect Magazine. 20 février 2004. https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/too-diverse-david-goodhart-multiculturalism-britain-immigration-globalisation.

———. 2006a. *Progressive nationalism: citizenship and the left*. London : DEMOS.

———. 2006b. « Progressive nationalism isn't an oxymoron, it's a necessity ». *The Guardian*, 29 mai 2006. https://www.theguardian.com/commentisfree/2006/may/29/comment.labour.

———. 2006c. « National Anxieties ». *Prospect*, 25 juin 2006. https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/nationalanxieties.

———. 2013. *The British dream: successes and failures of post-war immigration*. London : Atlantic Books.

———. 2017. *The road to somewhere: the populist revolt and the future of politics*. London : Hurst & Company.

———. 2020. *Head hand heart: the struggle for dignity and status in the 21st century*. London : Allen Lane an imprint of Penguin Books.

Goodwin, Jeff, James Jasper, et Francesca Polletta, dir. 2001. *Passionate politics: emotions and social movements*. Chicago [etc : University of Chicago Press.

Gosseries, Axel, et Ignazo Gonzales-Ricoy, dir. 2016. *Institutions for future generations*. New York : Oxford University Press.

Gould, Carol C. 2018. « Solidarity and the problem of structural injustice in healthcare ». *Bioethics* 32 (9) : 541-52. https://doi.org/10.1111/bioe.12474.

———. 2021. « Diversity and Democracy: Representing Differences ». Dans *Democracy and*

Difference: Contesting the Boundaries of the Political. Sous la direction de Seyla Benhabib, 171-86. Princeton University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctv1nxcvsv.

Gramsci, Antonio. 2002. *Lettres de la prison: lettres écrites entre 1926-1937*. classiques des sciences sociales. Chicoutimi : J.-M. Tremblay. https://doi.org/10.1522/cla.gra.let.

Granger, Stéphane. 2021. « La pandémie de covid-19 en Guyane, un révélateur des tensions propres à une société ultramarine ». *Études caribéennes*, n° 49 (août). https://doi.org/10.4000/etudescaribeennes.21528.

Green, Elliott. 2013. « Explaining African ethnic diversity ». *International Political Science Review* 34 (3) : 235-53. https://doi.org/10.1177/0192512112455075.

Greer, Allan. 2018. *Property and Dispossession: Natives, Empires and Land in Early Modern North America*. 1re éd. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781316675908.

Grillo, Ralph. 2010. « British and others From "race" to "faith" ». Dans *The multiculturalism backlash: European discourses, policies and practices*. Sous la direction de Steven Vertovec et Susanne Wessendorf, 50-71. London ; New York : Routledge.

Grimm, Dieter. 2004. « Treaty or constitution? The legal basis of the European Union after Maastricht ». Dans *Developing a constitution for Europe*. par Erik Oddvar Eriksen, John Erik Fossum, Augustin Menéndez, et John Fossum, 70-89. Routledge studies on democratizing Europe 1. London : Routledge.

Grimmel, Andreas, Susanne My Giang, et Andreas Grimmel, dir. 2017. *Solidarity in the European Union: A Fundamental Value in Crisis*. New York, NY : Springer Berlin Heidelberg.

Guérard de Latour, Sophie. 2009. *Vers la république des différences*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail.

Guillaumin, Colette. 1972. *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Vol. 2. Persée-Portail des revues scientifiques en SHS.

———. 1995. *Racism, sexism, power, and ideology*. Critical Studies in Racism and Migration. London (NY) : Routledge.

Guilluy, Christophe. 2016. *La France périphérique. Comment on a sacrifié les classes populaires*. Flammarion.

———. 2019. *Fractures françaises*. Flammarion.

Gutmann, Amy. 2003. *Identity in democracy*. Princeton, N.J : Princeton University Press.

Haber, Stéphane. 2013. *Penser le néocapitalisme: vie, capital et aliénation*. Essais. Paris : Prairies ordinaires.

Habermas, Jürgen. 1990. « Justice and solidarity: On the discussion concerning Stage 6. » Dans *The moral domain: Essays in the ongoing discussion between philosophy and the social sciences*. Sous la direction de Thomas E. Wren, 224-54. Cambridge, MA, US : The MIT Press.

———. 1992. « Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe ». *Praxis International* 12 (1) : 1-19.

———. 1993. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 1. Aufl. Frankfurt am Main : Suhrkamp.

———. 1998. *L'intégration républicaine: essais de théorie politique*. Traduit par Rainer Rochlitz. Paris : Fayard.

———. 2000. *Après l'État-nation: une nouvelle constellation politique*. Sciences humaines. Paris : Fayard.

Habermas Jürgen. 2015. « The Postnational Constellation and the Future of Democracy ». Dans *The postnational constellation: political essays*. , 2nd éd., 84-139. Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge : Polity Press MIT Press.

Habermas, Jurgen, et James Hill. 2002. « The Postnational Constellation: Political Essays ». *Canadian Journal of Communication* 27 (4) : 558-61. http://dx.doi.org/10.22230/cjc.2002v27n4a1330.

Habyarimana, James, Macartan Humphreys, Daniel N. Posner, et Jeremy M. Weinstein. 2009. *Coethnicity*. Russell Sage Foundation. http://www.jstor.org/stable/10.7758/9781610446389.

Hage, Ghassan. 2012. *White nation: Fantasies of white supremacy in a multicultural society*. Routledge.

Hainsworth, Paul. 2008. *The extreme right in Western Europe*. The making of the contemporary world. London ; New York : Routledge.

Halikiopoulou, Daphne, Kyriaki Nanou, et Sofia Vasilopoulou. 2012. « The paradox of nationalism: The common denominator of radical right and radical left euroscepticism: the paradox of nationalism ». *European Journal of Political Research* 51 (4) : 504-39. https://doi.org/10.1111/j.1475-6765.2011.02050.x.

Hall, Stuart. 2019. *Race, ethnicité, nation: le triangle fatal*. Sous la direction de Kobena Mercer. Traduit par Jérôme Vidal. Paris : Éditions Amsterdam.

Hamilton, Kathy, et Paul Hewer. 2010. « Tribal mattering spaces: Social-networking sites, celebrity affiliations, and tribal innovations ». *Journal of Marketing Management* 26 (3-4) : 271-89. https://doi.org/10.1080/02672571003679894.

Hare, R. M. 1952. *The Language of morals*. Oxford : Clarendon Press. http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb32222822d.

Harell, Allison, Keith Banting, Will Kymlicka, et Rebecca Wallace. 2022. « Shared Membership Beyond National Identity: Deservingness and Solidarity in Diverse Societies ». *Political Studies* 70 (4) : 983-1005. https://doi.org/10.1177/0032321721996939.

Harell, Allison, et Dietlind Stolle. 2010. « Diversity and Democratic Politics: An Introduction ». *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique* 43 (2) : 235-56. https://doi.org/10.1017/S000842391000003X.

Harman, Harriet, Fiona Bruce, Karen Buck, Joanna Cherry, Dean Russell, Pauline Latham, Lord Brabazon of Tara, et al. 2021. « The Government response to covid-19: freedom of assembly and the right to protest ». Ordered by the House of Commons and the House of Lords 252. London : Joint Committee on Human Rights.

Harmer, Emily, et Karen Lumsden, dir. 2019. *Online Othering: Exploring Digital Violence and*

Discrimination on the Web. 1re éd. Palgrave Studies in Cybercrime and Cybersecurity. Cham : Springer International Publishing : Imprint: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-12633-9.

Hartwig, Ines, et Nicolaides Phedon. 2003. « Elusive Solidarity in an Enlarged European Union ». Eipascope 3. Maastricht : Institut européen d'administration publique. Eipascope.

Hartzell, Stephanie L. 2018. « Alt-White: Conceptualizing the" Alt-Right" as a Rhetorical Bridge between White Nationalism and Mainstream Public Discourse. » *Journal of Contemporary Rhetoric* 8.

Harvey, David. 2007. « Neoliberalism as Creative Destruction ». *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 610 (1) : 21-44. https://doi.org/10.1177/0002716206296780.

Hayek, Friedrich August. 1988. *The fatal conceit: the errors of socialism / edited by W.W. Bartley III*. Sous la direction de William Warren Bartley. <<The >>collected Works of F. A. Hayek. Chicago : University of Chicago Press.

———. 2013. *La route de la servitude*. Traduit par Georges Blumberg. Nouvelle éd. Quadrige. Paris : PUF.

Hayward, J. E. S. 1959. « Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France ». *International Review of Social History* 4 (2) : 261-84. https://doi.org/10.1017/S0020859000001371.

Hechter, Michael. 1987. « Nationalism as group solidarity ». *Ethnic and racial studies* 10 (4) : 415-26.

Héritier, Adrienne, dir. 2002. *Common goods: reinventing European and international governance*. Governance in Europe. Lanham, Md : Rowman & Littlefield Publishers.

Hermansson, Patrik, David Lawrence, Joe Mulhall, et Simon Murdoch. 2020a. *The international alt-right: fascism for the 21st century?* Routledge studies in fascism and the far right. Abingdon, Oxon ; New York, NY : Routledge.

———. 2020b. « The Roll of the Troll. Online antagonistic communities and the Alternative Right ». Dans *The international alt-right: fascism for the 21st century?*. , 123-38. Routledge Studies in Fascism and the Far Right. Abingdon, Oxon ; New York, NY : Routledge.

Hermet, Guy. 1996. « Les deux nations modernes: Herder et Renan ». Dans *Histoire des nations et du nationalisme en Europe*. , 115-33. Paris : Éditions du Seuil.

Hernández, Ana Cecilia Chumaceiro, Rafael Ravina Ripoll, Judith Josefina Hernández García de Velazco, et Ivana V. Reyes Hernández. 2020. « University Social Responsibility in the Organizational Happiness Management ». *Utopía y Praxis Latinoamericana* 25 (2) : 427-39. https://doi.org/10.5281/zenodo.3815332.

Heyd, David. 2007. « Justice and Solidarity: The Contractarian Case against Global Justice ». *Journal of Social Philosophy* 38 (1) : 112-30.

Hjerm, Mikael. 2007. « Do Numbers Really Count? Group Threat Theory Revisited ». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33 (8) : 1253-75. https://doi.org/10.1080/13691830701614056.

Hobbes, Thomas. 1971. *Le Léviathan*. Traduit par François Tricaud. Paris : Sirey.

Hobsbawm, Eric, et Terence Ranger, dir. 1983. *The Invention of Tradition*. 1re éd. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781107295636.

Hombres, Emmanuel d'. 2009. « « Un organisme est une société, et réciproquement ? » La délimitation des champs d'extension des sciences de la vie et des sciences sociales chez Alfred Espinas (1877) ». *Revue d'histoire des sciences* 62 (2) : 395. https://doi.org/10.3917/rhs.622.0395.

Honneth, Axel. 1996. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Traduit par Joel Anderson. 1re éd. Cambridge, Mass : MIT Press.

Honohan, Iseult. 2002. *Civic republicanism*. The problems of philosophy. London ; New York : Routledge.

Hooker, Juliet. 2009. *Race and the Politics of Solidarity*. 1re éd. New York : Oxford University Press.

Hopkins, Peter. 2016. « Gendering Islamophobia, racism and White supremacy: Gendered violence against those who look Muslim ». *Dialogues in Human Geography* 6 (2) : 186-89. https://doi.org/10.1177/2043820616655018.

Hunyadi, Mark. 2006. « Dangereuse fraternité ? » Dans *Justice, liberté, egalité, fraternité: sur quelques valeurs fondamentales de la démocratie européenne*. Sous la direction de Olga Inkova, 153-74. Euryopa 37. Genève : Institut européen de l'Université de Genève.

Hurka, Thomas. 1995. « Indirect Perfectionism: Kymlicka on Liberal Neutrality ». *The journal of political philosophy* 3 (1) : 36-57. https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.1995.tb00028.x.

Hursthouse, Rosalind, et Glen Pettigrove. 2022. « Virtue Ethics ». The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2022. https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/ethics-virtue/.

Igounet, Valérie. 2016. « La conversion sociale du FN, mythe ou réalité ? » *Revue Projet* N° 354 (5) : 35-40.

Ivaldi, Gilles. 2022a. « Éric Zemmour : un 'backlash culturel' à la française ? » Rapport de recherche halshs-03553884. Note Le Baromètre de la confiance politique. Paris : Sciences Po CEVIPOF. https://shs.hal.science/halshs-03553884/document.

———. 2022b. « Marine Le Pen, Éric Zemmour : social-populisme contre capitalisme populaire ». Note 13. Note Le Baromètre de la confiance politique. Paris : Sciences Po CEVIPOF. Consulté le 14 mars 2023. https://www.sciencespo.fr/cevipof/sites/sciencespo.fr.cevipof/files/NoteBaroV13_GI_socialpopulisme_mars2022_V4.pdf.

Izoulet, Jean. 1895. « La cité moderne et la métaphysique de la sociologie ; Le suicide des démocraties ». Philosophie, Paris : la Faculté des lettres de Paris. https://livre.fnac.com/a12712882/Jean-Izoulet-La-cite-moderne-et-la-metaphysique-de-la-sociologie-Le-suicide-des-democraties-2e-edition.

Jackson, Ben. 2019. « The rhetoric of redistribution ». Dans *In Search of Social Democracy : Responses to Crisis and Modernisation*. Sous la direction de John T. Callaghan, 233-51. Baltimore, Maryland : Project Muse. https://muse.jhu.edu/book/64005/.

Jaeggi, Rahel. 2001. « Solidarity and Indifference ». Dans *Solidarity in health and social care in Europe*. Sous la direction de R. H. J. ter Meulen, Wilhelmus Antonius Arts, et R. J. A. Muffels, 287-308. Philosophy and Medicine, v. 69. Dordrecht ; Boston : Kluwer Academic Publishers.

Jai, Julie Romona. 2014. *The journey of reconciliation: Understanding our treaty past, present and future*. Caledon Institute of Social Policy.

Jauffret-Roustide, Marie, Pierre-Julien Coulaud, Julie Jesson, Estelle Filipe, Naseeb Bolduc, et Rod Knight. 2021. « Les oubliés de la pandémie: Santé mentale et bien-être social des jeunes adultes ». *Esprit* Juin (6) : 57-65. https://doi.org/10.3917/espri.2106.0057.

Jayet, Cyril. 2013. « État-nation et ordre politique européen : quels dilemmes entre diversité, légitimité politique et solidarité ? Essais sur les identités nationales, le nationalisme et l'intégration européenne ». Sociologie, Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Jeffries, Vincent, Barry V Johnston, Lawrence T Nichols, Samuel P Oliner, Edward Tiryakian, et Jay Weinstein. 2006. « Altruism and Social Solidarity: Envisioning a Field of Specialization ». *The American sociologist* 37 (3) : 67-83. https://doi.org/10.1007/s12108-006-1023-7.

Jelen, Christian. 2007. « La régression multiculturaliste ». *Le Débat*, nº 5 : 137-43.

Jenson, Jane. 2013. « État-providence ». Dans *Dictionnaire genre & science politique: concepts, objets, problèmes*. Sous la direction de Catherine Achin et Laure Bereni, 227-38. Références. Sociétés en mouvement. Paris : Presses de Sciences Po.

Johnston, Richard, Keith Banting, Will Kymlicka, et Stuart Soroka. 2010. « National Identity and Support for the Welfare State ». *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 43 (2) : 349-77.

Juncker, Jean-Claude. 2015. « Completing Europe's Economic and Monetary Union ». Comission européenne. https://ec.europa.eu/info/sites/default/files/5-presidents-report_en.pdf.

Kalina, Peter. 2020. « Performative Allyship ». *Technium Social Sciences Journal* 11 (août) : 478-81. https://doi.org/10.47577/tssj.v11i1.1518.

Kerbrat-Orecchioni, Catherine. 1986. *L'implicite*. Linguistique. Paris : A. Colin.

Kerr, Sari Pekkala, et William Kerr. 2011. « Economic Impacts of Immigration: A Survey ». w16736. Cambridge, MA : National Bureau of Economic Research. Consulté le 17 mars 2023. https://doi.org/10.3386/w16736.

Kersbergen, Kees van, et Barbara Vis. 2013. *Comparative Welfare State Politics: Development, Opportunities, and Reform*. Cambridge : Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139021852.

Keskinen, Suvi, Ov Cristian Norocel, et Martin Bak Jørgensen. 2016. « The politics and policies of welfare chauvinism under the economic crisis ». *Critical Social Policy* 36 (3) : 321-29. https://doi.org/10.1177/0261018315624168.

Keucheyan, Razmig. 2017. « Alain de Benoist, du néofascisme à l'extrême droite « respectable » ». *Revue du Crieur* N° 6 (1) : 128-43.

Khan, Gulshan. 2013. « Critical republicanism: Jürgen Habermas and Chantal Mouffe ». *Contemporary Political Theory* 12 (4) : 318-37. https://doi.org/10.1057/cpt.2013.3.

Khushf, George. 1999. « Solidarity as a Moral and Political Concept: Beyond the Liberal/Communitarian Impasse ». Dans *Solidarity*. Sous la direction de Kurt Bayertz, 57-80. Dordrecht : Springer Science+Business Media.

Kimmel, Michael. 2017. *Angry White Men: American Masculinity at the End of an Era*. Hachette UK.

Kinna, Ruth. 1995. « Kropotkin's Theory of Mutual Aid in Historical Context ». *International Review of Social History* 40 (2) : 259-83.

Kirksey, Lee, Dominique L Tucker, Eddie Taylor Jr, Khendi T White Solaru, et Charles S Modlin Jr. 2021. « Pandemic superimposed on epidemic: Covid-19 disparities in Black Americans ». *Journal of the National Medical Association* 113 (1) : 39-42.

Kitschelt, Herbert. 1995. *The Radical Right in Western Europe: A Comparative Analysis*. Ann Arbor, MI : University of Michigan Press. https://doi.org/10.3998/mpub.14501.

Kluttz, Jenalee, Jude Walker, et Pierre Walter. 2020. « Unsettling allyship, unlearning and

learning towards decolonising solidarity ». *Studies in the Education of Adults* 52 (1) : 49-66. https://doi.org/10.1080/02660830.2019.1654591.

Knight, Naomi K. 2010. « Wrinkling complexity: concepts of identity and affiliation in humour ». *New discourse on language: Functional perspectives on multimodality, identity, and affiliation. London: Continuum*, 35-58.

Knodt, Michèle, et Anne Tews. 2017. « European Solidarity and Its Limits: Insights from Current Political Challenges ». Dans *Solidarity in the European Union*. Sous la direction de Andreas Grimmel et Susanne My Giang, 47-64. Cham : Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-57036-5_5.

Koehler, Daniel. 2019. *A threat from within? : exploring the link between the extreme right and the military*. 1 online resource (33 pages) vol. ICCT policy brief, 2468-0486. The Hague : International Centre for Counter-Terrorism. https://doi.org/10.19165/2019.2.06.

Kolers, Avery. 2016. *A Moral Theory of Solidarity*. Oxford : Oxford University Press.

Kolers, Avery H. 2012. « Dynamics of Solidarity ». *Journal of Political Philosophy* 20 (4) : 365-83. https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2010.00391.x.

Koopmans, Ruud. 2010. « Trade-Offs between Equality and Difference: Immigrant Integration, Multiculturalism and the Welfare State in Cross-National Perspective ». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36 (1) : 1-26. https://doi.org/10.1080/13691830903250881.

Korpi, Walter. 2018. *The Democratic Class Struggle*. Milton : Routledge.

Kostakopoulou, Dora. 2010. « Matters of Control: Integration Tests, Naturalisation Reform and Probationary Citizenship in the United Kingdom ». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36 (5) : 829-46. https://doi.org/10.1080/13691831003764367.

Kostakopoulou, Dora, Sergio Carrera, et Moritz Jesse. 2009. « Doing and Deserving: Competing Frames of Integration in the EU ». Dans *Illiberal Liberal States: Immigration, Citizenship and Integration in the EU*. Sous la direction de Elspeth Guild et Kees Groenendijk, 1re éd., 167-203. London : Routledge.

Kostakopoulou, Theodora. 1996. « Towards a Theory of Constructive Citizenship in Europe ». *Journal of Political Philosophy* 4 (4) : 337-58. https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.1996.tb00056.x.

Kotzur, Markus. 2017. « Solidarity as a legal concept ». Dans *Solidarity in the European Union: A Fundamental Value in Crisis*. Sous la direction de Andreas Grimmel, Susanne My Giang, et Andreas Grimmel, 37-45. New York, NY : Springer Berlin Heidelberg.

Kozinets, Robert V. 2002. « The Field behind the Screen: Using Netnography for Marketing Research in Online Communities ». *Journal of marketing research* 39 (1) : 61-72. https://doi.org/10.1509/jmkr.39.1.61.18935.

Kriesi, Hanspeter. 2015. « Enlightened Understanding, Empowerment and Leadership - Three Ways to Enhance Multiculturalism: Comment on Will Kymlicka's article: "Solidarity in Diverse Societies" ». *Comparative Migration Studies* 3 (1). https://doi.org/10.1186/s40878-015-0019-2.

Kristersson, Ulf. 2022. « Déclaration de politique générale du Premier ministre Ulf Kristersson ». Site de l'Ambassade de Suède en France. *Ambassade de Suède*. 24 octobre. https://www.swedenabroad.se/fr/ambassade/france-paris/actualités--événements2/actualités/le-nouveau-gouvernement-suédois/.

Kropotkin, Petr Alekseevič. 1906. *L'entr'aide: un facteur de l'évolution*. Traduit par Louise Guieysse-Bréal. Deuxième. Petite bibliothèque d'Aden 41. Paris : Hachette.

Kulin, Joakim, Maureen A. Eger, et Mikael Hjerm. 2016. « Immigration or Welfare? The Progressive's Dilemma Revisited ». *Socius: Sociological Research for a Dynamic World* 2 (janvier) : 237802311663222. https://doi.org/10.1177/2378023116632223.

Küng, Hans. 1987. *Why I am still a Christian*. T. and T. Clark Ltd. Edinburgh : Continuum.

Kurowska, Anna, Olga Eisele, et Johannes M. Kiess. 2019. « Welfare Attitudes and Expressions of (Trans)national Solidarity ». *American Behavioral Scientist* 63 (4) : 492-505. https://doi.org/10.1177/0002764218823843.

Kymlicka, Will. 1989. *Liberalism, Community, and Culture*. New York : Oxford University Press.

———. 1995. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford Political Theory. Oxford : Clarendon Press.

———. 2001a. *La citoyenneté multiculturelle*. Textes à l'appui / Politique et société. Paris : La Découverte.

———. 2001b. *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford : Oxford University Press.

———. 2015. « Solidarity in diverse societies: beyond neoliberal multiculturalism and welfare chauvinism ». *Comparative Migration Studies* 3 (1) : 17. https://doi.org/10.1186/s40878-015-0017-4.

———. 2016a. « Defending Diversity in an Era of Populism: Multiculturalism and Interculturalism Compared ». Dans *Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines*. Sous la direction de Nasar Meer, Tariq Modood, Ricard Zapata-Barrero, Nasar Meer, Tariq Modood, et Ricard Zapata-Barrero, 0. Edinburgh University Press. https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474407083.003.0007.

———. 2016b. « Rejoinder from sociability to solidarity: reply to commentators ». *Comparative Migration Studies* 4 (1) : 9, s40878-016-0030-0032. https://doi.org/10.1186/s40878-016-0030-2.

Kymlicka, Will, et Keith Banting. 2006. « Immigration, Multiculturalism, and the Welfare State ». *Ethics & International Affairs* 20 (3) : 281-304. https://doi.org/10.1111/j.1747-7093.2006.00027.x.

Laborde, Jean-Pierre. 2015. « La solidarité, entre adhésion et affiliation ». Dans *La Solidarité: Enquête sur un principe juridique*. , 109-26. Paris : Odile Jacob.

Ladrière, Jean 1921-, et Philippe van Parijs. 1984. *Fondements d'une theorie de la justice : essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*. Essais philosophiques ; 10. Louvain-la-Neuve : Éditions de l'Institut supérieur de philosophie.

http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb34922286g.

Lægaard, Sune. 2015. « Multiculturalism and contextualism: How is context relevant for political theory? » *European Journal of Political Theory* 14 (3) : 259-76. https://doi.org/10.1177/1474885114562975.

———. 2021. « Contextualist political theory about multiculturalism in a post-multiculturalist context ». *Ethnicities* 21 (4) : 615-37. https://doi.org/10.1177/1468796820964304.

Lafaye, Caroline Guibet. 2009. « Modèles de la cohésion sociale ». *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie* 50 (3) : 389-427.

———. 2011. « Évolutions de l'interprétation de la cohésion sociale ». *International Review of Sociology* 21 (1) : 41-65. https://doi.org/10.1080/03906701.2011.544179.

Lahusen, Christian, Ulrike Zschache, et Maria Kousis. 2021. *Transnational Solidarity in Times of Crises : Citizen Organisations and Collective Learning in Europe*. Palgrave Studies in European Political Sociology. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-49659-3.

Laitinen, Arto, et Anne Birgitta Pessi, dir. 2014. « Solidarity: Theory and Practice. An Introduction ». Dans *Solidarity: Theory and Practice*. , 11-30. Lanham : Lexington Books.

Lalive d'Epinay, Christian, et Daniel Alexander. 1980. « Formation d'un État-Nation et minorité ethno-culturelle: Les communautés anabaptistes et l'indépendance du Jura ». *Archives de sciences sociales des religions*, 101-18.

Langer, Roy, et Suzanne C. Beckman. 2005. « Sensitive research topics: netnography revisited ». Sous la direction de Richard Elliott. *Qualitative Market Research: An International Journal* 8 (2) : 189-203. https://doi.org/10.1108/13522750510592454.

Laperrière, Anne. 2009. « L'observation directe ». Dans *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données*. Sous la direction de Benoît Gauthier, 5e éd., 311-36. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Larmore, Charles. 1996. *The Morals of Modernity*. Cambridge England ; New York : Cambridge

University Press.

Laurencin, Cato T., et Aneesah McClinton. 2020. « The COVID-19 Pandemic: a Call to Action to Identify and Address Racial and Ethnic Disparities ». *Journal of Racial and Ethnic Health Disparities* 7 (3) : 398-402. https://doi.org/10.1007/s40615-020-00756-0.

Lawruszenko, Jean. 2020. « Justice sociale, solidarité et droit social : un avenir en jaune ? » Dans *Un nouveau regard sur la solidarité ?*. Sous la direction de Àngel Puyol, Jordi Riba, et Patrice Vermeren, 165-74. La philosophie en commun. Paris : l'Harmattan.

Lebourg, Nicolas. 2008. « La fonction productrice de l'histoire dans le renouvellement du fascisme à partir des années 1960 ». Dans *Les sciences sociales au prisme de l'extrEme droite.* Sous la direction de Sébastien Mosbah-Natanson et Sylvain Crépon, 213-43. Les Cahiers politiques. Paris : L'Harmattan. http://www.vlebooks.com/vleweb/product/openreader?id=none&isbn=9782296204195.

———. 2010. *Le monde vu de la plus extrême droite: du fascisme au nationalisme-révolutionnaire*. Études. Perpignan : Presses universitaires de Perpignan.

———. 2012. « Qu'est ce que l'insécurité culturelle ? » *Fragments sur les temps présents*, 15 septembre 2012. https://tempspresents.com/2012/09/15/nicolas-lebourg-quest-ce-que-linsecurite-culturelle/.

Lee, Francis. 2020. « Solidarity in the Anti-Extradition Bill movement in Hong Kong ». *Critical Asian Studies* 52 (1) : 18-32. https://doi.org/10.1080/14672715.2020.1700629.

Lefkofridi, Zoe, et Elie Michel. 2017. « The Electoral Politics of Solidarity ». Dans *The Strains of Commitment*. Sous la direction de Keith Banting et Will Kymlicka, 233-67. Oxford : Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198795452.003.0009.

Lejeune, Christophe. 2019. *Manuel d'analyse qualitative: analyser sans compter ni classer*. 2e éd. Méthodes en sciences humaines. Louvain-la-Neuve : De Boeck.

Leroux, Pierre. 1840. *De l'humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion, et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du*

mosaïsme et du christianisme. Paris : Perrotin. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k454802b.

Levey, Geoffrey. 2019. « Differentiating multiculturalisms: A rejoinder ». *Ethnicities* 19 (6) : 999-1014. https://doi.org/10.1177/1468796819858804.

Levy, Jacob T. 2017. « Against Fraternity. Democracy without Solidarity ». Dans *The Strains of Commitment: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*. Sous la direction de Keith Banting et Will Kymlicka, 1re éd., 107-26. Oxford : Oxford University Press.

Leydet, Dominique. 1995. « Patriotisme constitutionnel et identité national ». Dans *Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix ?*. Sous la direction de Michel Seymour, 79-91. Montréal : Bellarmin.

Liberski-Bagnoud, Danouta. 2015. « Les formes africaines de la solidarité ». Dans *La Solidarité: Enquête sur un principe juridique*. , 167-82. Paris : Odile Jacob.

Lieberman, Robert C. 1998. *Shifting the color line: race and the American welfare state*. 1re éd. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

Lippert-Rasmussen, K. 1999. « Arneson on Equality of Opportunity for Welfare ». *Journal of Political Philosophy* 7 (4) : 478-87. https://doi.org/10.1111/1467-9760.00087.

Longhi, S., P. Nijkamp, et J. Poot. 2010. « Joint impacts of immigration on wages and employment: review and meta-analysis ». *Journal of Geographical Systems* 12 (4) : 355-87. https://doi.org/10.1007/s10109-010-0111-y.

Löschke, Jörg. 2018. « Solidarité ». Dans *Petit traité des valeurs*. par Julien Deonna et Emma Tieffenbach, 269-76. Paris : Éditions d'Ithaque.

Louis, Winnifred R., Emma Thomas, Cassandra M. Chapman, Tulsi Achia, Susilo Wibisono, Zahra Mirnajafi, et Lisa Droogendyk. 2019. « Emerging research on intergroup prosociality: Group members' charitable giving, positive contact, allyship, and solidarity with others ». *Social and Personality Psychology Compass* 13 (3) : e12436. https://doi.org/10.1111/spc3.12436.

Lovett, Frank. 2009. « Domination and Distributive Justice ». *The Journal of Politics* 71 (3) :

817-30. https://doi.org/10.1017/S0022381609090732.

Lynch, Kathleen, et Manolis Kalaitzake. 2020. « Affective and calculative solidarity: The impact of individualism and neoliberal capitalism ». *European Journal of Social Theory* 23 (2) : 238-57. https://doi.org/10.1177/1368431018786379.

MacIntyre, Alasdair. 1981. « After virtue: A study in moral theory ». *London: Duckworth*.

Magni-Berton, Raùl. 2014. « Immigration et soutien à l'État providence. Une analyse de l'opinion publique française: » *Revue d'économie politique* Vol. 124 (1) : 75-100. https://doi.org/10.3917/redp.241.0075.

Mahajan, Gurpreet, dir. 1998. *Democracy, difference, and social justice*. New York : Oxford University Press.

Malamoud, Charles. 2015. « En quête de l'idée de solidarité dans l'Inde ancienne ». Dans *La Solidarité: Enquête sur un principe juridique*. , 127-38. Paris : Odile Jacob.

Mangin, Emma. 2022. « Jeunesse et extrême droite : cinquante nuances de brun ?: Une web-émission du Musée part en live, animée par Nora Hamadi (journaliste, Arte, France Culture) le 26 mars 2021. » *Hommes & migrations*, nº 1337 (avril) : 170-77. https://doi.org/10.4000/hommesmigrations.14052.

Mann, Chris, et Fiona Stewart. 2000. *Internet communication and qualitative research: a handbook for researching online*. New technologies for social research. London ; Thousand Oaks, Calif : Sage Publications.

Mann, Michael. 2005. *The dark side of democracy: Explaining ethnic cleansing*. Cambridge University Press.

Marquand, David. 1992. *The progressive dilemma: from Lloyd George to Kinnock*. Revised ed. London : Heinemann.

Marshall, Thomas H. 1950. *Citizenship and social class*. Vol. 11. Cambridge New York, NY.

Martin, Jean-Clet. 2015. « Pluralités et communautés ». *Chimères* 87 (3) : 10.

https://doi.org/10.3917/chime.087.0010.

Marvasti, Amir B. 2013. « 24. Analysing Observations ». Dans *The SAGE Handbook of Qualitative Research Analysis*. Sous la direction de Flick Uwe, 354-66. Los Angeles, London, New Dehlo, Singapore, Washington DC : SAGE.

Matamoros-Fernandez, Ariadna. 2018. « Platformed racism: The Adam Goodes war dance and booing controversy on twitter, YouTube, and Facebook ». Phd, Queensland University of Technology.

Mau, Steffen, et Christoph Burkhardt. 2009. « Migration and welfare state solidarity in Western Europe ». *Journal of European Social Policy* 19 (3) : 213-29. https://doi.org/10.1177/0958928709104737.

Maulana, Amalia E., et Giana M. Eckhardt. 2007. « Just friends, good acquaintances or soul mates? An exploration of web site connectedness ». *Qualitative Market Research: An International Journal* 10 (3) : 227-42. https://doi.org/10.1108/13522750710754281.

Mayda, Anna Maria, Giovanni Peri, et Walter Steingress. 2022. « The Political Impact of Immigration: Evidence from the United States ». *American Economic Journal: Applied Economics* 14 (1) : 358-89. https://doi.org/10.1257/app.20190081.

Mazzini, Giuseppe. 2005. *The duties of man and other essays*. New York : Cosimo Classics.

McEwen, Nicola. 2006. « Does the recognition of national minorities undermine the welfare state? » Dans *Multiculturalism and the welfare state: recognition and redistribution in contemporary democracies*. Sous la direction de Will Kymlicka et Keith G. Banting, 247-71. Oxford : Oxford University Press.

McGuire, Jenifer K., Sloan Okrey Anderson, et Cari Michaels. 2022. « "I don't think you belong in here:" The impact of gender segregated bathrooms on the safety, health, and equality of transgender people ». *Journal of Gay & Lesbian Social Services* 34 (1) : 40-62. https://doi.org/10.1080/10538720.2021.1920539.

McLaren, A. Margaret. 2017. *Decolonizing feminism: transnational feminism and globalization*.

New York : Rowman & Littlefield.

McMaster, Robert. 2021. « La pandémie de Covid-19 en Écosse et au Royaume-Uni, entre “déficits” de soins et solidarité ». Traduit par Laura Allès. *Revue Française de Socio-Économie* 26 (1) : 179-87. https://doi.org/10.3917/rfse.026.0179.

Merkl, Peter H., et Leonard Weinberg, dir. 2003. *Right-wing extremism in the twenty-first century*. 2nd rev. ed. Cass series on political violence. London : Frank Cass.

Merrill, Roberto, et Daniel M. Weinstock, dir. 2014. *Political neutrality: a re-evaluation*. 1ere éd. Houndmills, Basingstoke, Hampshire ; New York : Palgrave Macmillan.

Messerschmidt, James W. 2018. *Hegemonic masculinity: formulation, reformulation, and amplification*. Lanham : Rowman & Littlefield.

Mewes, Jan, et Steffen Mau. 2012. « Unraveling Working-class Welfare Chauvinism ». Dans *Contested Welfare States*. Sous la direction de Stefan Svallfors, 119-57. Stanford University Press. https://doi.org/10.11126/stanford/9780804782524.003.0005.

Miller, David. 1995. *On nationality*. Oxford Political Theory. Oxford : Clarendon Press.

———. 2003. *Principles of social justice*. 3. print. Cambridge, Mass. : Harvard Univ. Press.

———. 2007. *National responsibility and global justice*. Oxford : Oxford University Press.

———. 2017. « Solidarity and Its Sources ». Dans *The Strains of Commitment: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*. Sous la direction de Keith Banting et Will Kymlicka, 1re éd., 61-79. Oxford : Oxford University Press.

Miller, David, Judith Squires, Oliver Schmidtke, James Tully, et Brian Barry. 2002. « Review Symposium ». *Ethnicities* 2 (2) : 261-87. https://doi.org/10.1177/1468796802002002664.

Mişcoiu, Sergiu. 2010. *Naissance de la nation en Europe: théories classiques et théorisations constructivistes*. Questions contemporaines. Paris : Harmattan.

Modood, Tariq. 2013. *Multiculturalism: a civic idea*. Second edition. Cambridge, UK ; Malden, MA : Polity.

Monière, Denis. 2001. *Pour comprendre le nationalisme au Québec et ailleurs*. Paramètres. [Montréal] : Presses de l'Université de Montréal.

Monnat, Shannon M. 2010. « The Color of Welfare Sanctioning: Exploring the Individual and Contextual Roles of Race on TANF Case Closures and Benefit Reductions ». *The Sociological Quarterly* 51 (4) : 678-707. https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.2010.01188.x.

Mouffe, Chantal. 1995. « Politics, democratic action, and solidarity ». *Inquiry* 38 (1-2) : 99-108. https://doi.org/10.1080/00201749508602377.

———. 2000. *The democratic paradox*. London ; New York : Verso.

———. 2014. *Gramsci and Marxist theory*. Routledge library editions 3. London Boston (Mass.) Henley : Routledge and K. Paul.

Mudde, Cas. 1995. « Right-wing extremism analyzed.: A comparative analysis of the ideologies of three alleged right-wing extremist parties (NPD, NDP, CP'86) ». *European Journal of Political Research* 27 (2) : 203-24. https://doi.org/10.1111/j.1475-6765.1995.tb00636.x.

———. 2007. *Populist radical right parties in Europe*. Cambridge, UK ; New York : Cambridge University Press.

Müller, Hans-Peter. 2013. « Société, morale et individualisme. La théorie morale d'Emile Durkheim ». *Trivium*, nº 13 (février). https://doi.org/10.4000/trivium.4490.

Munoz-Darde, Veronique. 1999. « Fraternity and Justice ». Dans *Solidarity*. Sous la direction de Kurt Bayertz, 81-97. Dordrecht : Springer Science+Business Media.

———. 2018. « Fellow Feelings: Fraternity, Equality and the Origin and Stability of Justice ». *Daimōn (Murcia, Spain)*, 107-23. https://doi.org/10.6018/daimon/333881.

Munoz-Dardé, Véronique. 2021. « The Cost of Belonging. Universalism vs the Political Ideal of Solidarity ». Dans *Solidarity*. Oxford : Oxford University Press.

Murphy, Peter, Bette O'Brien, et Sophie Watson. 2003. « Selling Australia, selling Sydney: The ambivalent politics of entrepreneurial multiculturalism ». *Journal of International Migration*

and Integration / Revue de l'integration et de la migration internationale 4 (4) : 471-98. https://doi.org/10.1007/s12134-003-1011-5.

Murthy, Dhiraj. 2008. « Digital Ethnography: An Examination of the Use of New Technologies for Social Research ». *Sociology* 42 (5) : 837-55. https://doi.org/10.1177/0038038508094565.

Nadeau, Christian. 2018. *Justice et démocratie : Une introduction à la philosophie politique*. 1 online resource (184 pages) vol. Montréal : Presses de l'Université de Montréal. http://books.openedition.org/pum/10060.

Nagel, Joane. 1994. « Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture ». *Social Problems* 41 (1) : 152-76. https://doi.org/10.2307/3096847.

Nagel, Thomas. 2005. « The Problem of Global Justice ». *Philosophy & Public Affairs* 33 (2) : 113-47.

Nairn, Tom. 1997. *Faces of nationalism: Janus revisited*. Verso.

Nairn, Tom. 2015. *The break-up of Britain : crisis and neo-nationalism*. Twenty-Fifth anniversary edition. Champaign, Illinois : Common Ground Publishing.

Nehamas, Alexander. 2010. « XII-The Good of Friendship ». *Proceedings of the Aristotelian Society (Hardback)* 110 (3pt3) : 267-94. https://doi.org/10.1111/j.1467-9264.2010.00287.x.

Neshkovska, Silvana, et Zorica Trajkova. 2020. « Coronavirus–inspired Metaphors in Political Discourse ». *Thesis* 9 (2) : 99-132.

Neumayer, Eric, Katharina Gabriela Pfaff, et Thomas Plümper. 2023. « Protest against Covid-19 containment policies in European countries ». *Journal of Peace Research*, février, 002234332211353. https://doi.org/10.1177/00223433221135335.

Noiriel, Gérard. 2007. *À quoi sert « l'identité nationale »*. Passé & présent. Marseille : Agone.

Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. New York : Blackwell.

Nussbaum, Martha C. 1996. *For love of country: debating the limits of patriotism*. Sous la direction de Joshua Cohen. Boston : Beacon Press.

Nussbaum, Martha C. 1997. *The feminist critique of liberalism*. University of Kansas, Department of Philosophy.

Ó Laoghaire, Tadhg. 2016. « Republicanism, Anarchism and the Pursuit of Non-Domination ». https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/42775.

Ogbor, John O. 2000. « Mythicizing and Reification in Entrepreneurial Discourse: Ideology-Critique of Entrepreneurial Studies ». *Journal of Management Studies* 37 (5) : 605-35. https://doi.org/10.1111/1467-6486.00196.

———. 2001. « Critical theory and the hegemony of corporate culture ». *Journal of Organizational Change Management* 14 (6) : 590-608. https://doi.org/10.1108/09534810110408015.

Okin, Susan Moller, Joshua Cohen, Matthew Howard, et Martha Craven Nussbaum. 1999. *Is multiculturalism bad for women?* Princeton, N.J. : Princeton University Press. http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb377379428.

Olasky, Marvin. 1995. *The tragedy of American compassion*. 1re éd. Washington/D.C : Regnery Publ.

Olsen, Gregg M., et Julia S. O'Connor. 1998. « Introduction Understanding the Welfare State: Power Resources Theory and Its Critics ». Dans *Power Resource Theory and the Welfare State*. , 1-34. Toronto : University of Toronto Press. https://doi.org/10.3138/9781442678675-004.

Oorschot, Wim van. 2000. « Who should get what, and why? On deservingness criteria and the conditionality of solidarity among the public ». *Policy & Politics* 28 (1) : 33-48. https://doi.org/10.1332/0305573002500811.

Özkırımlı, Umut. 2010. *Theories of nationalism: a critical introduction*. 2nd ed. Basingstoke, Hampshire [England] ; New York : Palgrave Macmillan.

———. 2017. *Theories of nationalism: a critical introduction*. Third edition. London : Macmillan Education, Palgrave.

Ozouf, Mona. 2015. *De Révolution en République: les chemins de la France*. Quarto. Paris : Gallimard.

Pacaud, Valentin, et Marion-Delphine Boulle. 2022. *Au nom de la race - Bienvenue chez les suprémacistes français*. Paris : Robert Laffont.

Parekh, Bhikhu. 1999. « Political theory and the multicultural society ». *Radical Philosophy* May-June (95) : 27-32.

———. 2001. « The Future of Multi-Ethnic Britain: Reporting a Report ». *The Round Table* 362 (1) : 691-700.

Parguel, Béatrice, et Guillaume Johnson. 2021. « Beyond greenwashing: Addressing 'the great illusion' of green advertising ». *Revue de l'organisation responsable* 16 (2) : 59-66.

Parijs, Philippe van. 1996. *Refonder la solidarité*. Humanités. Paris : Éditions du Cerf. https://www.cambridge.org/core/product/identifier/S0012217300009963/type/journal_article.

Parijs, Philippe van, dir. 2004. *Cultural diversity versus economic solidarity: proceedings of the Seventh Francqui Colloquium, Brussels, 28 February-1 March 2003*. 1 ed. Bibliothèque scientifique Francqui, Francqui scientific library, 6 = 6. Bruxelles : De Boeck.

Paris, Crystal Cordel. 2016. « Ancient, Modern, and Post-National Democracy »: Dans *On Civic Republicanism*. Sous la direction de Geoffrey C. Kellow et Neven Leddy, 89-116. Ancient Lessons for Global Politics. University of Toronto Press. http://www.jstor.org/stable/10.3138/j.ctt1kk65xt.9.

Pascouau, Yves, et Strik Tineke, dir. 2012. *Which integration policies for migrants? interaction between the EU and its member states*. Nijmegen : Wolf.

Pathak, Pathik. 2007. « The Trouble with David Goodhart's Britain ». *The Political Quarterly* 78 (2) : 261-71. https://doi.org/10.1111/j.1467-923X.2007.00853.x.

———. 2008. *The future of multicultural Britain : confronting the progressive dilemma*. 1 online resource (xi, 209 pages) vol. Edinburgh, UK : Edinburgh University Press.

http://universitypublishingonline.org/edinburgh/ebook.jsf?bid=CBO9780748635467.

Paugam, Serge. 2015. « Introduction. Les fondements de la solidarité ». Dans *Repenser la solidarité*. , 3e éd., 5-28. Quadrige. Paris : Presses Universitaires de France.

Paxton, Robert O. 2004. *The anatomy of fascism*. 1re éd. New York : Alfred A. Knopf.

Pélabay, Janie. 2007. « Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition ». *Tracés*, no 12 (mai) : 121-35. https://doi.org/10.4000/traces.212.

Pensky, Max. 2008. *The ends of solidarity: discourse theory in ethics and politics*. SUNY series in contemporary continental philosophy. Albany : State University of New York Press.

Pettit, Philip. 2004. *Républicanisme: une théorie de la liberté et du gouvernement*. Nrf Essais. Paris : Gallimard.

———. 2008. « A Republican Right to Basic Income? » *Basic Income Studies* 2 (2). https://doi.org/10.2202/1932-0183.1082.

Pic, Paul. 1894. *Traité élémentaire de législation industrielle: Les lois ouvrières*. Paris : Arthur Rousseau. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1436105.texteImage.

Pierson, Paul. 2002. « Coping with Permanent Austerity: Welfare State Restructuring in Affluent Democracies ». *Revue française de sociologie* 43 (2) : 369-406. https://doi.org/10.2307/3322510.

Pineault, Éric. 2011. « Le retour de la charité. La solidarité saisie par la main invisible ». *Cahiers de recherche sociologique*, no 29 (avril) : 79-102. https://doi.org/10.7202/1002677ar.

Piore, Michael J. 2015. « Évolutions récentes de la solidarité aux États-unis ». Dans *La Solidarité: Enquête sur un principe juridique*. , 201-11. Paris : Odile Jacob.

Pleyers, Geoffrey. 2020. « L'entraide et la solidarité comme réponses des mouvements sociaux à la pandémie ». *Revue du MAUSS* 56 (2) : 409-21. https://doi.org/10.3917/rdm.056.0409.

Portes, Alejandro, et Erik Vickstrom. 2011. « Diversity, Social Capital, and Cohesion ». *Annual Review of Sociology* 37 (1) : 461-79. https://doi.org/10.1146/annurev-soc-081309-150022.

Poteat, Tonia, Gregorio A. Millett, LaRon E. Nelson, et Chris Beyrer. 2020. « Understanding COVID-19 risks and vulnerabilities among black communities in America: the lethal force of syndemics ». *Annals of Epidemiology* 47 (juillet) : 1-3. https://doi.org/10.1016/j.annepidem.2020.05.004.

Power, Mick. 2015. *Understanding Happiness: A critical review of positive psychology*. 1re éd. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315681337.

Preuss, Ulrich K. 1999. « National, Supranational, and International Solidarity ». Dans *Solidarity*. Sous la direction de Kurt Bayertz, 281-89. Philosophical Studies in Contemporary Culture. Dordrecht : Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-015-9245-1_1.

Putnam, Robert D. 2007. « E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century The 2006 Johan Skytte Prize Lecture ». *Scandinavian Political Studies* 30 (2) : 137-74. https://doi.org/10.1111/j.1467-9477.2007.00176.x.

Puyol, Angel. 2020a. « La solidarité moderne : la version light de la bonne vieille fraternité politique ». Dans *Un nouveau regard sur la solidarité ?*. Sous la direction de Àngel Puyol, Jordi Riba, et Patrice Vermeren, 101-14. La philosophie en commun. Paris : l’Harmattan.

———. 2020b. *Political fraternity democracy beyond freedom and equality*. London : Routledge, Taylor & Francis Group.

Quadagno, Jill S. 1994. *The color of welfare: how racism undermined the war on poverty*. New York : Oxford University Press.

———. 2006. *One Nation, Uninsured: Why the U.S. Has No National Health Insurance*. Oxford : Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195160390.001.0001.

Ramet, Sabrina P., dir. 1999. « Defining the radical right: values and behaviors of organized intolerance in post-communist Central and Eastern Europe ». Dans *The radical right in Central and Eastern Europe since 1989*. , Pennsylvania State University Press, 3-27. Post-Communist Cultural Studies. University Park, PA : Pennsylvania State University Press.

Ravina Ripoll, Rafael, Dr. Francisco Villena Manzanares, et Guillermo Antonio Gutiérrez

Montoya. 2017. « Una aproximación teórica para mejorar los resultados de innovación en las empresas desde la perspectiva del "Happiness Management" ». *Retos* 7 (14) : 113. https://doi.org/10.17163/ret.n14.2017.06.

Rawls, John. 1980. « Kantian Constructivism in Moral Theory ». *Journal of Philosophy* 77 (9) : 515-72. https://doi.org/10.2307/2025790.

———. 1988. « The Priority of Right and Ideas of the Good ». *Philosophy & public affairs* 17 (4) : 251-76.

———. 2009. *La théorie de la justice*. Traduit par Catherine Audard. Points Essais. Paris : Points.

———. 2016. *Libéralisme politique*. Traduit par Catherine Audard. 3e éd. Quadrige. Paris : PUF.

Raz, Joseph. 1995. « Multiculturalism: A Liberal Perspective ». Dans *Ethics in the Public DomainEssays in the Morality of Law and Politics*, 170-91. Oxford : Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198260691.001.0001.

———. 2009. *The morality of freedom*. Repr. Oxford : Clarendon Press.

Rehg, William. 2007. « Solidarity and the Common Good: An Analytic Framework ». *Journal of Social Philosophy* 38 (1) : 7-21.

Reisigl, Martin. 2008. « Analyzing Political Rhetoric ». Dans *Qualitative Discourse Analysis in the Social Sciences*. Sous la direction de Ruth Wodak et Michał Krzyżanowski, 96-120. London : Macmillan Education UK. https://doi.org/10.1007/978-1-137-04798-4_5.

Reitzenstein, Irene von. 1961. *Solidarität und Gleichheit: Ordnungsvorstellungen im deutschen Gewerkschaftsdenken nach 1945*. Vol. 2. Duncker & Humblot.

Renan, Ernest 1823-1892. 2010. *Qu'est-ce qu'une nation? : (conférence prononcée le 11 mars 1882 à la Sorbonne)*. 1 ressource en ligne vol. Les auteurs classiques 4285. Chicoutimi : J.-M. Tremblay. http://dx.doi.org/doi:10.1522/030155027.

Renouvier, Charles. 1896. *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire: Les idées. Les religions. Les systèmes*. Nouvelle édition. Eernest Leroux.

http://archive.org/details/introductionlap00renogoog.

Reshaur, Ken. 1992. « Concepts of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt ». *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 25 (4) : 723-36.

Reynolds, Paul. 2014. « Introduction ». Dans *Cultural Difference and Social Solidarity: Solidarities and Social Function*. Sous la direction de H. Scott Boyd et Mary Ann Walter, 180. Newcastle : Cambridge Scholars Publishing.

Ricœur, Paul. 1996. *Soi-même comme un autre*. Points. Essais ; 330. Paris : Seuil.

Robert, Jean-Nöel. 2015a. « Le concept de “solidarité” et la doctrine bouddhique ». Dans *La Solidarité: Enquête sur un principe juridique*. , 151-66. Paris : Odile Jacob.

Robert-Demontrond, Philippe, et Anne Joyeau. 2006. « Vices et vertus de la diversité ethno-culturelle »: *Management & Avenir* n° 10 (4) : 115-43. https://doi.org/10.3917/mav.010.0115.

Rodière, Pierre. 2015. « Actualité des solidarités sociales en droit européen ». Dans *La solidarité. Enquête sur un principe juridique*. Sous la direction de Alain Supiot, 311-45. collège de France. Paris : Odile Jacob.

Rorty, Amelie, dir. 1980. « Introduction ». Dans *Explaining Emotions*. . Berkeley and Los Angeles : University of California Press.

Rorty, Richard. 1989. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge : Cambridge university press.

———. 1998. « Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America ». *American Journal of Theology and Philosophy* 20 (1) : 69-75.

Rosanvallon, Pierre. 1992. *La crise de l’État-providence*. Nouvelle édition. Points Essais 243. Paris : Éditions du Seuil.

Roseberry, William. 1996. « Hegemony, Power, and Languages of Contention ». Dans *The politics of difference: ethnic premises in a world of power*. Sous la direction de Edwin N. Wilmsen et P. A. McAllister, 71-84. Chicago : University of Chicago Press.

Rothstein, Bo. 1998. *Just Institutions Matter: The Moral and Political Logic of the Universal Welfare State*. 1re éd. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511598449.

———. 2017. « Solidarity, Diversity, and the Quality of Government ». Dans *The Strains of Commitment: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*. Sous la direction de Keith Banting et Will Kymlicka, 1re éd., 300-326. Oxford : Oxford University Press.

Rothstein, Richard. 2017. *The color of law: a forgotten history of how our government segregated America*. 1re éd. New York ; London : Liveright Publishing Corporation, a division of W. W. Norton & Company.

Rousseau, Jean-Jacques. 1996. *Du contrat social ou Principes du droit politique et autres écrits autour du « Contrat social »*. Classiques de la philosophie. Paris : Librairie générale française.

Roy, Normand, et Roseline Garon. 2022. « Étude comparative des logiciels d'aide à l'analyse de données qualitatives: de l'approche automatique à l'approche manuelle ». *Recherches qualitatives* 32 (1) : 154-80.

Sager, Alex. 2016. « Methodological Nationalism, Migration and Political Theory ». *Political Studies* 64 (1) : 42-59. https://doi.org/10.1111/1467-9248.12167.

Sandel, Michael J. 2010. *Justice: what's the right thing to do?* London : Penguin Books.

———. 2021. *La tyrannie du mérite*. Traduit par Astrid von Busekist. Paris : Albin Michel.

Sangiovanni, Andrea. 2013. « Solidarity in the European Union ». *Oxford Journal of Legal Studies* 33 (2) : 213-41. https://doi.org/10.1093/ojls/gqs033.

Savidan, Patrick. 2015. *Voulons-nous vraiment l'égalité ?* Paris : Albin Michel.

Sayarh, Nada. 2013. « La netnographie : Mise en application d'une méthode d'investigation des communautés virtuelles représentant un intérêt pour l'étude des sujets sensibles. » *Recherches qualitatives* 32 (2) : 227-51.

Sayre-McCord, Geoff. 2014. « Metaethics ». The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2014.

https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/metaethics/#Aca.

Schaeffer, Merlin. 2014. *Ethnic diversity and social cohesion: immigration, ethnic fractionalization and potentials for civic action*. Research in Migration and Ethnic Relations Series. Farnham : Ashgate.

Schain, M. A. 2009. « The State Strikes Back: Immigration Policy in the European Union ». *European Journal of International Law* 20 (1) : 93-109. https://doi.org/10.1093/ejil/chp001.

Schierup, Carl-Ulrik, Peo Hansen, et Stephen Castles. 2006. *Migration, Citizenship, and the European Welfare State: A European Dilemma*. Illustrated edition. Oxford : Oxford University Press.

Schlueter, Elmar, et Peer Scheepers. 2010. « The relationship between outgroup size and anti-outgroup attitudes: A theoretical synthesis and empirical test of group threat- and intergroup contact theory ». *Social Science Research* 39 (2) : 285-95. https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2009.07.006.

Schmelck, Clara. 2017. « Plongée en fachosphère ». *Médium* 52-53 (3-4) : 199-212.

Scholz, Sally J. 2007. « Political Solidarity and Violent Resistance ». *Journal of Social Philosophy* 38 (1) : 38-52.

———. 2008. *Political solidarity*. University Park : Pennsylvania State University Press. http://archive.org/details/politicalsolidar00scho.

Schroeder, Mark. 2021. « Value Theory ». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/value-theory.

Schwarzenbach, Sibyl A. 2009. *On civic friendship: Including women in the state*. Columbia University Press.

Scott, Joan Wallach. 2012. « The Vexed Relationship of Emancipation and Equality ». *History of the Present* 2 (2) : 148-68. https://doi.org/10.5406/historypresent.2.2.0148.

Semyonov, Moshe, Rebeca Raijman, Anat Yom Tov, et Peter Schmidt. 2004. « Population size,

perceived threat, and exclusion: a multiple-indicators analysis of attitudes toward foreigners in Germany ». *Social Science Research* 33 (4) : 681-701. https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2003.11.003.

Sen, Amartya. 2000. *Development as freedom*. 1. Anchor Books ed. New York : Anchor Books.

———. 2010. *Inequality reexamined*. 15th impr. New Delhi : Oxford University Press.

Sénac, Réjane. 2012. *L'invention de la diversité*. Lien social. Paris : Presses universitaires de France.

———. 2015. *L'égalité sous conditions: genre, parité, diversité*. Domaine fait politique. Paris : Sciences Po Les Presses.

———. 2017. *Les non-frères au pays de l'égalité*. https://www.decitre.fr/livres/les-non-freres-au-pays-de-l-egalite-9782724620009.html.

———. 2022. « Égalité ». Dans *Dictionnaire critique et interdisciplinaire de la Participation*. Sous la direction de Guillaume Petit, Loïc Blondiaux, Ilaria Casillo, Jean-Michel Fourniau, Guillaume Gourgues, Samuel Hayat, Rémi Lefebvre, Sandrine Rui, Stéphanie Wojcik, et Jodelle Zetlaoui-Léger, 2e éd. Paris : GIS Démocratie et Participation. https://www.dicopart.fr/egalite-2022.

Servigne, Pablo. 2009. « Qu'a-t-on appris sur l'entraide depuis Kropotkine? » *Réfractions, recherches et expressions anarchistes* 23 : 53-63.

Sèze, Benjamin. 2020. « La solidarité défiée par la pandémie de Covid-19 ». *Études* Juillet-Août (7-8) : 47-59. https://doi.org/10.3917/etu.4273.0047.

Shekhovtsov, Anton. 2018. *Russia and the western far right: tango noir*. Fascim and the Far right. London ; New York : Routledge, Taylor & Francis Group.

Shelby, Tommy. 2005. *We who are dark: the philosophical foundations of black solidarity*. Cambridge, Mass : The Belknap press of Harvard University press.

Sherr, James. 2013. *Hard diplomacy and soft coercion: Russia's influence abroad*. Brookings Institution Press.

Shils, Edward. 1957. « Primordial, personal, sacred and civil ties: Some particular observations on the relationships of sociological research and theory ». *The British journal of sociology* 8 (2) : 130-45.

Simon, Patrick. 1997. « La statistique des origines : L'ethnicité et la "race" dans les recensements aux États-Unis, Canada et Grande-Bretagne ». *Sociétés contemporaines* 26 (2) : 11-44.

Simon, Patrick, et Valérie Sala Pala. 2010. « "We're not all multiculturalists yet": France swings between hard integration and soft anti-discrimination ». Dans *The multiculturalism backlash: European discourses, policies and practices*. , 92-110. London ; New York : Routledge.

Singer, Peter. 1972. « Famine, Affluence, and Morality ». *Philosophy & Public Affairs* 1 (3) : 229-43.

Singh, Prerna. 2017. *How solidarity works for welfare: subnationalism and social development in India*. Reprint Edition. Cambridge : Cambridge University Press.

Sinkeviciute, Valeria. 2019. « The interplay between humour and identity construction: From humorous identities to identities constructed through humorous practices ». *Journal of Pragmatics* 152 (octobre) : 127-31. https://doi.org/10.1016/j.pragma.2019.07.005.

Sinnott-Armstrong, Walter. 1988. *Moral dilemmas*. Philosophical theory. Oxford : Blackwell.

———. 2022. « Consequentialism (Stanford Encyclopedia of Philosophy) ». The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2022. https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/consequentialism.

Skinner, Quentin. 2012. *Liberty before liberalism*. Canto Classics. Cambridge : Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139197175.

Slama, Paul. 2020. « Protagoras, Nietzsche, Heidegger : de l'histoire de l'être à l'histoire des valeurs ». *Méthodos*, nº 20 (février). https://doi.org/10.4000/methodos.6982.

Slaouti, Omar. 2020. « Dans les marges de l'école ». Dans *Racismes de France*. Sous la direction de Omar Slaouti et Olivier Le Cour Grandmaison, 87-100. Cahiers libres. Paris : La

Découverte.

Smith, Adam. 2000. *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Traduit par Philippe Jaudel, Claudie Baker, Christiane Bernard, et Denise Berthaud. Nouv. trad. Paris : Économica.

Smith, Adam 1781. *The theory of moral sentiments : or, an essay towards an analysis of the principles by which men naturally judge concerning the conduct and character, first of their neighbours, and afterwards of themselves.* The fifth edition. 1 online resource ([8],478,[2]p.) vol. London : printed for W. Strahan, J. and F. Rivington, T. Longman; and T. Cadell in the Strand; and W. Creech at Edinburgh. http://find.galegroup.com/ecco/infomark.do?contentSet=ECCOArticles&docType=ECCOArticles&bookId=0518500400&type=getFullCitation&tabID=T001&prodId=ECCO&docLevel=TEXT_GRAPHICS&version=1.0&source=library&userGroupName=mont88738.

Smith, Anthony D. 1998. *Nationalism and modernism: a critical survey of recent theories of nations and nationalism*. London : Routledge.

———. 2000. *The nation in history : historiographical debates about ethnicity and nationalism*. Cambridge : Polity Press.

———. 2010. *Nationalism: theory, ideology, history*. Second edition. Key concepts. Cambridge, UK ; Malden, MA : Polity.

Snelgrove, Corey, Rita Dhamoon, et Jeff Corntassel. 2014. « Unsettling settler colonialism: The discourse and politics of settlers, and solidarity with Indigenous nations ». *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 3 (2).

Soroka, Stuart, Keith Banting, et Richard Johnston. 2006. « Ethnicity, Trust, and the Welfare State ». Dans *Diversity, Social Capital and the Welfare State*. Sous la direction de Fiona Kay et Richard Johnson, 279-303. Vancouver : UBC Press.

Spence, Lester K. 2012. « The Neoliberal Turn in Black Politics ». *Souls* 14 (3-4) : 139-59. https://doi.org/10.1080/10999949.2012.763682.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2003. « Can the Subaltern Speak? »: *Die Philosophin* 14 (27) : 42-58. https://doi.org/10.5840/philosophin200314275.

Stanley, Jason. 2018. *How fascism works: the politics of us and them*. 1re éd. New York : Random House.

Stasiulis, Daiva. 1995. « "Deep Diversity": Race and Ethnicity i n Canadian Politics ». Dans *Canadian politics in the 1990s*. Sous la direction de Michael S. Whittington et Glen Williams, 3rd ed, 191-217. Scarborough, Ont : Nelson Canada.

Steer, Oonagh L., Lucy R. Betts, Thomas Baguley, et Jens F. Binder. 2020. « "I feel like everyone does it"- adolescents' perceptions and awareness of the association between humour, banter, and cyberbullying ». *Computers in Human Behavior* 108 (juillet) : 106297. https://doi.org/10.1016/j.chb.2020.106297.

Stephens, John David. 1986. *Transition from capitalism to socialism*. Urbana ; : University of Illinois Press. http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb373879100.

Sternhell, Zeev. 2004. « Fascism and the fate of ideas. Reflections on the fate of ideas in twentieth-century history ». Dans *Reassessing Political Ideologies: the Durability of Dissent.* Sous la direction de Michael Freeden, 92-115. http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=201192.

Stichnoth, Holger, et Karine Van der Straeten. 2013. « Ethnic Diversity, Public Spending, and Individual Support for the Welfare State: A Review of the Empirical Literature ». *Journal of Economic Surveys* 27 (2) : 364-89. https://doi.org/10.1111/j.1467-6419.2011.00711.x.

Stiegler, Barbara. 2019. « Chapitre IV. Vers un nouveau libéralisme ». Dans *« Il faut s'adapter »: sur un nouvel impératif politique*. , 131-58. NRF essais. Paris : Gallimard.

Stjernø, Steinar. 2009. *Solidarity in Europe: The History of an Idea*. 1ere edition. Cambridge : Cambridge University Press.

———. 2015. « Solidarity beyond Europe ». Dans *Solidarity beyond borders : ethics in a globalising world*. Sous la direction de Janusz Salamon, 1-26. Bloomsbury studies in global

ethics. London : Bloomsbury Academic. https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=1029452.

Stok, F Marijn, Michèlle Bal, Mara A Yerkes, et John BF de Wit. 2021. « Social inequality and solidarity in times of COVID-19 ». *International journal of environmental research and public health* 18 (12) : 6339.

Stolle, Dietlinf, et Allison Harell. 2015. « The Consequences of Ethnic Diversity: Advancing the Debate ». Dans *Social cohesion and immigration in Europe and North America : mechanisms, conditions, and causality*. Sous la direction de Ruud Koopmans et Merlin Schaeffer, 105-22. London : Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315775975-15.

Streeck, Wolfgang, et Armin Schäfer, dir. 2013. *Politics in the age of austerity*. Cambridge, UK : Polity.

Supiot, Alain, dir. 2015. *La solidarité: enquête sur un principe juridique*. Collection du Collège de France. Paris : Odile Jacob.

Swanson, Jacinda. 2005. « Recognition and Redistribution: Rethinking Culture and the Economic ». *Theory, Culture & Society* 22 (4) : 87-118. https://doi.org/10.1177/0263276405054992.

Taguieff, Pierre-André. 1995. *Les Fins de l'antiracisme*. Paris : Michalon.

———. 2015. *Une France antijuive? regards sur la nouvelle configuration judéophobe: antisionisme, propalestinisme, islamisme*. Paris : CNRS Éditions.

———. 2022. « Archéologie d'une représentation polémique : le « Grand Remplacement » ». *Cités* N° 89 (1) : 177-95.

Tai, Don Bambino Geno, Aditya Shah, Chyke A Doubeni, Irene G Sia, et Mark L Wieland. 2021. « The Disproportionate Impact of COVID-19 on Racial and Ethnic Minorities in the United States ». *Clinical Infectious Diseases* 72 (4) : 703-6. https://doi.org/10.1093/cid/ciaa815.

Takle, Marianne. 2019. « Is the migration crisis a solidarity crisis? » Dans Grimmel, Andreas dir.

The crisis of the European Union: challenges, analyses, solutions. 1re éd. London New York : Routledge, 116-28.

Tamir, Yaël. 1993. *Liberal nationalism*. Studies in Moral, Political, and Legal Philosophy. Princeton, N.J. [etc : Princeton University Press.

———. 2019. *Why Nationalism*. Princeton : Princeton University Press. https://press.princeton.edu/books/hardcover/9780691190105/why-nationalism.

Tan, Kok Chor. 2004. *Justice without borders : cosmopolitanism, nationalism, and patriotism*. 1 ressource en ligne (xiii, 219 pages) vol. Contemporary political theory. Cambridge : Cambridge University Press. http://www.myilibrary.com?id=70215.

Tardivel, Émilie. 2016. « Qu'est-ce qu'une nation ? » *Études* Octobre (10) : 53-64. https://doi.org/10.3917/etu.4231.0053.

Tassin, Étienne. 2017. « Cosmopolitique et xénopolitique ». *Raison présente* N° 201 (1) : 99-107. https://doi.org/10.3917/rpre.201.0099.

Tateo, Luca. 2006. « The Italian Extreme Right On-line Network: An Exploratory Study Using an Integrated Social Network Analysis and Content Analysis Approach ». *Journal of Computer-Mediated Communication* 10 (2) : 00-00. https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2005.tb00247.x.

Taylor, Charles. 1985. « Philosophy and the Human Sciences ». Dans *Philosophical Papers*. , 2 : 187-210. Cambridge, UK : Cambridge University Press.

———. 1989. « Cross-purposes: the liberal-communitarian debate ». Dans *Liberalism and the Moral Life*. Sous la direction de Nancy L Rosenblum, 159-82. Cambridge and London : Harvard University Press. https://doi.org/10.4159/harvard.9780674864443.

———. 1991. « Shared and Divergent Values ». Dans *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*. Sous la direction de Guy Laforest, 155-86. Montréal : McGillQueen's University Press.

———. 1992. *Rapprocher les solitudes : écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*.

Sainte-Foy, Québec : Presses de l'Université Laval. http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb37606667r.

———. 1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press, 41 William St.

———. 1997a. *Philosophical arguments*. 1. Harvard Univ. Pr. paperback ed. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

———. 1997b. « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux ». Dans *Libéraux et communautariens*. Sous la direction de André Berten, Pablo da Silveira, et Hervé Pourtois, 1re éd, 89-117. Philosophie morale. Paris : Presses universitaires de France.

———. 2007. *A secular age*. Cambridge, Mass : Belknap Press of Harvard University Press.

Taylor, Charles, Amy. Gutmann, Anthony. Appiah, Jurgen. Habermas, Stephen C. Rockefeller, Michael. Walzer, et Susan. Wolf. 2011. *Multiculturalism*. 1 online resource (192 pages) vol. Princeton : Princeton University Press. https://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=816125.

Tévanian, Pierre, et Jean-Charles Stevens. 2022. *« On ne peut pas accueillir toute la misère du monde »: en finir avec une sentence de mort*. Paris : Anamosa.

Therrien, Daniel. 2020. « Rapport annuel au Parlement 2019-2020 concernant la Loi sur la protection des renseignements personnels et la Loi sur la protection des renseignements personnels et les documents électroniques ». Gatineau : Commissariat à la protection de la vie privée du Canada. https://www.priv.gc.ca/fr/mesures-et-decisions-prises-par-le-commissariat/ar_index/201920/ar_201920/.

Thome, Helmut. 1999. « Solidarity: Theoretical Perspectives for Empirical Research ». Dans *Solidarity*. Sous la direction de Kurt Bayertz, 101-32. Dordrecht : Springer Science+Business Media.

Tiedemann, Paul. 2018. « Solidarity ». Dans *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*. Sous la direction de Mortimer Sellers et Stephan Kirste, 1-7. Dordrecht : Springer

Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-007-6730-0_151-1.

Tirkyakian, Edward A. 2005. « Durkheim, solidarity, and September 11 ». Dans *The Cambridge Companion to Durkheim*. par Philip Smith et Jeffrey C. Alexander, 305-21. Cambridge : Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CCOL9780521806725.

Tiryakian, Edward A., et Jonathan H. Morgan. 2014. « Solidarity, Yesterday and Today ». Dans *The Palgrave Handbook of Altruism, Morality, and Social Solidarity*. Sous la direction de Vincent Jeffries, 249-74. Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/9781137391865.

Tixier, Caroline. 2016. « La théorie du quasi-contrat social chez Léon Bourgeois. De l'État-association au principe de mutualisation ». *Jus Politicum*, nº 15 : 1-21.

Todorov, Tzvetan. 1989. *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*. La Couleur des idées. Paris : Seuil.

———. 1995. « Du culte de la différence à la sacralisation de la victime ». *Esprit (1940-)*, 90-102.

Tomasini, Floris. 2021. « Solidarity in the Time of COVID-19? » *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 30 (2) : 234-47.

Touchard, Jean. 2007. *Histoire des idées politiques. 2: Du XVIIIe siècle à nos jours*. 2e éd. Paris : Quadrige / PUF.

Trebilcock, Michael. 2019. « The Puzzle of Canadian Exceptionalism in Contemporary Immigration Policy: "Canada could be the first post-national state. There is no core identity, no mainstream in Canada." Prime Minister Justin Trudeau New York Times Magazine, November 10, 2015 ». *Journal of International Migration and Integration* 20 (3) : 823-49. https://doi.org/10.1007/s12134-018-0633-6.

Uslaner, Eric M. 2002. « The Moral Foundations of Trust ». *SSRN Electronic Journal*. https://doi.org/10.2139/ssrn.824504.

Van Campenhoudt, Luc, Jacques Marquet, et Raymond Quivy. 2017. *Manuel de recherche en sciences sociales*. 5e éd. Psycho Sup. Paris : Dunod. https://www.cairn.info/manuel-de-recherche-en-sciences-sociales--9782100765416.htm.

Van den Berghe, Pierre Louis. 1986. « La culture dans la nature ». *Cahiers Vilfredo Pareto* 24 (73) : 69-77.

———. 1990. *State violence and ethnicity*. Boulder, Colo : University Press of Colorado.

Van der Meer, Tom, et Jochem Tolsma. 2014. « Ethnic Diversity and its Supposed Detrimental Effect on Social Cohesion: When Theory Fails ». *Annual Review of Sociology* 40 : 459-78. https://doi.org/10.1146/annurev-soc-071913-043309.

Vertovec, Steven, et Susanne Wessendorf, dir. 2010. *The multiculturalism backlash: European discourses, policies and practices*. London ; New York : Routledge.

Vey, Victor, et Zoé Perrier. 2022. « L'humour antiféministe du Raptor et de Papacito : analyse d'une stratégie énonciative de l'extrême-droite en ligne ». *Cahiers de recherche en politique appliquée* VIII (1 Hiver) : 64-81.

Villavicencio, Susana. 2008. « La république, la nation et la démocratie à l'épreuve de la diversité: » *Diogène* n° 220 (4) : 92-100. https://doi.org/10.3917/dio.220.0092.

Waheed, Hussain. 2018. « Common Good ». Dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Sous la direction de Edward N. Zalta. Stanford : Metaphysics Research Lab, Stanford University. Consulté le 2018. https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/common-good/.

Wahlström, Mattias, Anton Törnberg, et Hans Ekbrand. 2021. « Dynamics of violent and dehumanizing rhetoric in far-right social media ». *New media & society* 23 (11) : 3290-3311.

Waldron, Jeremy. 1990. « Rights and Majorities: Rousseau Revisited ». *Nomos (New York, N.Y.)* 32 : 44-75.

Wallascheck, Stefan. 2021. « Who has Shown Solidarity With Whom in the EU During the COVID-19 Pandemic of 2020? Lessons for Teaching Solidarity to Students ». *On Education. Journal for Research and Debate* 4 (10). https://doi.org/10.17899/on_ed.2021.10.10.

Walzer, Michael. 1994. *Thick and thin : moral argument at home and abroad*. Notre Dame (Ind.) ; : University of Notre Dame Press. http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb37081972k.

Wang, Simeng, et Francesco Madrisotti. 2021. « Au-delà de la stigmatisation et de la solidarité : regards croisés sur la population d'origine chinoise en France au temps de la pandémie de Covid-19 ». *Revue européenne des migrations internationales* 37-1 (1-2) : 303-13. https://doi.org/10.4000/remi.18674.

Weil, Patrick. 2002. *Qu'est-ce qu'un Français? histoire de la nationalité française depuis la Révolution*. Paris : Grasset.

———. 2005. *La république et sa diversité: immigration, intégration, discrimination*. La république des idées. Paris : Seuil.

Whiteside, Noel. 2014. « The Beveridge Report and Its Implementation: a Revolutionary Project? » *Histoire@Politique* 24 (3) : 24. https://doi.org/10.3917/hp.024.0024.

Wiggins, David. 2009. « Solidarity and the Roots of the Ethical ». *Tijdschrift voor Filosofie* 71 (2) : 239-69.

Wijffels, Alain. 2015. « Des droits savants au droit public de l'Europe : modèles juridiques de solidarité ». Dans *La Solidarité: Enquête sur un principe juridique*. , 46-68. Paris : Odile Jacob.

Wildt, Andreas. 1999. « Solidarity: Its History and Contemporary Definition ». Dans *Solidarity*. Sous la direction de Kurt Bayertz, 209-22. Dordrecht : Springer Science+Business Media.

Wilkinson, MIchael A. 2012. « Dewey's "Democracy without Politics": On the Failures of Liberalism and the Frustrations of Experimentalism ». Dans *Democratic experimentalism*. Sous la direction de Brian E. Butler, 117-42. Contemporary Pragmatism, 9,2. Amsterdam : Editions Rodopi B V.

Williams, Bernard. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. 1re éd. Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203828281.

———. 1993. *Morality: an introduction to ethics*. Canto ed. Cambridge ; New York : Cambridge University Press.

Wimmer, Andreas, et Nina Glick Schiller. 2002. « Methodological nationalism and beyond: nation–state building, migration and the social sciences ». *Global Networks* 2 (4) : 301-34.

https://doi.org/10.1111/1471-0374.00043.

Winter, Elke. 2011. *Us, Them and Others: Pluralism and National Identities in Diverse Societies*. University of Toronto Press.

Wittgenstein, Ludwig. 2009. *Philosophical investigations*. Traduit par G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, et Joachim Schulte. Rev. 4th ed. Chichester, West Sussex, U.K. ; Malden, MA : Wiley-Blackwell.

Wodak, Ruth. 2015. *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mea*. 2nd edition. london : SAGE.

Yancy, Clyde W. 2020. « COVID-19 and African Americans ». *JAMA* 323 (19) : 1891. https://doi.org/10.1001/jama.2020.6548.

Young, Iris Marion. 2004. « Five faces of oppression ». Dans *Oppression, Privilege, & Resistance*. Sous la direction de Lisa Heldke et Peg O'Connor, 174-95. Boston : McGraw Hill.

———. 2022. *Justice and the politics of difference*. New Princeton Classics edition. Princeton, New Jersey : Princeton University Press.

Zoll, Rainer. 2002. « Le défi de la solidarité organique: Avons-nous besoin de nouvelles institutions pour préserver la cohésion sociale? » *Sociologie et sociétés* 30 (2) : 1-10. https://doi.org/10.7202/001848ar.

Zubaida, Sami. 1978. « Theories of Nationalism ». Dans *Power and the state*. Sous la direction de Gary. Littlejohn et British Sociological Association., 52-71. New York : St. Martin's Press.

Annexes

Tableaux

Tableau 6. – Ensemble des données récoltées

Nom	Description	(n)
Sources primaires		
Récoltes #1	*Text mining* sur le canal « No Mic's Land » entre 01/09/2021 et 15/01/2021	1
Récoltes #2	*Text mining* sur le canal « No Mic's Land » entre 01/02/2022 et 10/02/2022	1
Récoltes #3	*Text mining* sur le canal « No Mic's Land » entre 01/05/2022 et 10/05/2022	1
Récoltes #4	*Text mining* sur le canal « No Mic's Land » entre 01/07/2022 et 10/07/2022	1
Récoltes #5	*Text mining* sur le canal « No Mic's Land » entre 01/09/2022 et 10/09/2022	1
Récoltes #6	*Text mining* sur l'ensemble des canaux textuels à l'exception de « No Mic's Land » entre 01/09/2022 et 01/01/2023	1
Sources secondaires		
Notes d'observation		
Notes d'observation	Notes prises lors des réunions en visioconférence	10
Notes d'observation du réseau	Notes décrivant la structure du réseau	3
Notes d'observation d'intronisation	Notes décrivant le processus par lequel je suis passé pour devenir membre	2
Notes d'observation des interactions	Notes hebdomadaires sur les échanges dans les différents canaux du réseau	56
Notes d'observation	Notes d'observation sur les discussions Telegram	7
Listes		
Liste des livres	Liste des livres lus par les membres du réseau du canal « lecture »	1

Liste des membres publics	Liste des membres ayant une image publique (la plupart offrant une prestation de service au sein du réseau)	1
Liste des membres notables	Liste des membres ayant une activité régulière (plusieurs fois par semaine sur au moins 3 semaines consécutive)	1
Données socioprofessionnelles	Liste des professions représentées au sein du Rempart (autodéclarative)	1
Littérature grise		
Document 1	Politique de confidentialité du Rempart	1
Document 2	Mentions légales du Rempart	1
Autre		
Biographies des membres	Courts messages écrits et envoyés par certains nouveaux adhérents pour se présenter aux membres.	56
Vidéos de formation	Ensemble des vidéos qui composent les formations offertes par le réseau. Elles sont triées par thème.	98
Trombinoscope	Photos publiées volontairement par certains membres	28
Captures d'écran	Captures d'écran réalisées sur le compte Instagram et Twitter du fondateur du réseau faisant mention du réseau	59
Données sociodémographiques	Données sociodémographiques (âge, adresse, nom) de primo-membres	23

Tableau 7. – Liste des canaux vocaux et textuels

Canaux	Messages envoyés	Mots	Rapport msg /mots	Public / privé	Textuel / Voc	Catégorie
Productivité	33	1 352	41	Public	Textuel	Bibliothèque
Business	69	4 918	71	Public	Textuel	Bibliothèque
Écriture	99	3 289	33	Public	Textuel	Agora
E-commerce	120	4 801	40	Public	Textuel	Bibliothèque
Copywriting	126	4 166	33	Public	Textuel	Bibliothèque

Immobilier	148	11 008	74	Public	Textuel	Bibliothèque
Langue anglaise	148	11 567	78	Public	Textuel	Bibliothèque
Présentations	165	16 157	98	Public	Textuel	Agora
Informatique	186	6 376	34	Public	Textuel	Agora
Santé & Bien être	295	11 504	39	Public	Textuel	Agora
Finance	350	10 534	30	Public	Textuel	Bibliothèque
Crypto	356	10 620	30	Public	Textuel	Bibliothèque
Musculation	544	18 498	34	Public	Textuel	Bibliothèque
Séduction	690	29 688	43	Public	Textuel	Agora
Général	1 991	54 968	28	Public	Textuel	Agora
No Mic’s Land	29 790	70 985	2	Public	Textuel	Voc
Anecdotes	130	9 259	71	Public	Textuel	Agora
Photos des gardiens	NA	NA	NA	Public	Textuel	Agora
Livres	253	8 033	32	Public	Textuel	Agora
Créations	729	23 534	32	Public	Textuel	Agora
Fiscalité	88	3 207	36	Public	Textuel	Bibliothèque
ia	7	525	75	Public	Textuel	Bibliothèque
Shorts	22	844	38	Public	Textuel	Bibliothèque

Montage vidéo	17	564	33	Public	Textuel	Bibliothèque
Short Instagram	4	76	19	Public	Textuel	Bibliothèque
Défi 30 jours réels	4	593	148	Public	Textuel	Projets pro
Boutique SEO	7	679	97	Public	Textuel	Projets pro
Musique	3	374	125	Public	Textuel	Projets pro
Jeu vidéo	58	1 578	27	Public	Textuel	Projets pro
Page insta-tiktol	28	1 014	36	Public	Textuel	Projets pro
Manga nft	74	1 530	21	Public	Textuel	Projets pro
Peintures numériques	10	1 233	123	Public	Textuel	Projets pro
Business étudiant	6	654	109	Public	Textuel	Projets pro
Testing physio bioméca	2	392	196	Public	Textuel	Projets pro
Livre	1	151	151	Public	Textuel	Projets pro
Bureau	NA	NA	NA	Privé	Vocal	Projets pro
Vocal1	NA	NA	NA	Public	Vocal	Voc
Étude	NA	NA	NA	Public	Vocal	Voc
Taverne	NA	NA	NA	Public	Vocal	Voc

Réunion	NA	NA	NA	Public	Vocal	Voc
AFK	NA	NA	NA	Public	Vocal	Voc
Appli roles et régions	NA	NA	NA	Public	Textuel	Accueil
Profession	NA	NA	NA	Public	Textuel	Accueil
Annonces	372	13 686	37	Public	Textuel	Accueil
Linkedin	38	353	9	Public	Textuel	Accueil
Vos services	109	5 045	46	Public	Textuel	Accueil
Emplois	42	1 572	37	Public	Textuel	Accueil
Témoignages	8	1 673	209	Public	Textuel	Accueil

Tableau 8. – Liste des 25 membres les plus actifs de la communauté

Pseudo	Messages
Deleted user	103
N	161
Liquidateur	169
Fraser	169
Gold Corp	173
Coach Tony	174
Ichigo Bleach	207

Falconé	223
Aurélia	232
Michelle	242
Louise	256
Morpheus	275
Kanata Kara	292
Samir	300
Nathan	307
Chilpéric II	342
Borbitos	363
Steadi man	388
Théo	500
Chevrotine	575
Datboi	600
Wagner пролетарский	810
L'intolérable	884
Indigence	1426